RENOVA CIÓN

Nº 59

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



R E N O V A C I Ó N

Editor: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

Nº 59 - Julio - 2018

S U M A R I O

P A R T I C I P A N

Jorge Alberto Montejo

Máximo García Ruiz

José Manuel Glez. Campa

John Hick

Antonio Piñero

José María Virgil

Jesús Martínez Dueñas

Esteban López González

Rafael Narbona

Gerardo Oberman

Félix Benlliure Andrieux

Bart D. Ehrman

Héctor Benjamín Olea Cordero

Alex Roig

Roger Leaner

Isabel Pavón

Plutarco Bonilla Acosta

Julián Mellado

Brent Isbell

Alfonso Pérez Ranchal

Juan Larios

---

e d i t o r i a l

"Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos" (Mat. 7:17-18).

ETNOCENTRISMO

¿Por qué se tiende a atribuir en exclusiva una virtud, sea de la naturaleza que sea, a las personas que pertenecen a una entidad en particular, la que sea, lo que conlleva negar o, en el mejor caso, dudar que esa misma virtud la puedan poseer las personas de cualquier otra entidad diferente a la que se pertenece?

En algunos medios cristianos se manifiesta este tipo de etnocentrismo *ad nauseam,* sin pudor, sin ética, con una convicción insultante. Se quiere significar con este tipo de manifestaciones, a raíz de algún comportamiento elogioso, que este es exclusivo de creyentes cristianos. Así, en cualquier noticia digna de encomio por una acción concreta se suele hacer hincapié en esta identidad religiosa del o la protagonista.

Este etnocentrismo, de estrechez mental, poco leído, refugiado en páramos con vallas altas, ignora que la "buena gente" se encuentra en cualquier rincón del planeta, no importa cuál sea su credo o religión. Ignora que la bondad y el altruismo innatos no necesita de creencias particulares para desarrollarse. Desgraciadamente, la historia nos enseña que precisamente las creencias cristianas se han usado como santo y seña para torturar, ensañarse y matar en el nombre de Dios (el dios de sus creencias).

Este etnocentrismo, enraizado hasta la médula por el adoctrinamiento, está presente en el vocabulario y en los gestos de la gente de iglesia. Términos tan coloquiales como "los del mundo", "los no creyentes", "los inconversos", etc., forman parte del argot común para referirse a quienquiera que no pertenezca a "la comunidad" (la comunidad cristiana). En el caso de los cristianos Evangélicos, aunque el credo del vulgo –¡y no tan del vulgo!– católico sea prácticamente el mismo (salvo algunos dogmas), los epítetos también se aplican a ellos. Por supuesto este acervo común tiene como fundamento el lenguaje bíblico mismo, solo que en los textos sagrados tienen un contexto diferente al nuestro y, por lo tanto, una explicación (que no se ofrece).

Jesús de Nazaret dejó muy clara esta verdad universal: "No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos". Este "buen fruto" del que hablaba el galileo es un signo del "reinado de Dios" que anduvo predicando, y que tantos problemas le acarrearon: acabó ajusticiado en una cruz. Pero estos "signos" los podemos observar en gestos sencillos en las personas de todas las culturas, de todas las religiones, de todas las etnias… Por ello, ese etnocentrismo *ad nauseam* está fuera de lugar, es poco atrayente, es insultante, insolidario, delata mucha soberbia espiritual. ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

SOBRE LA VERDAD Y SUS MALENTENDIDOS

En último análisis, pues, si creemos que todos sabemos, pensamos y hablamos acerca del mismo mundo es porque creemos que nuestras percepciones son comunes a todos nosotros.

***William James**. El significado de la verdad. 1909. Marbot Ediciones.Barcelona, 2011, p.47.*

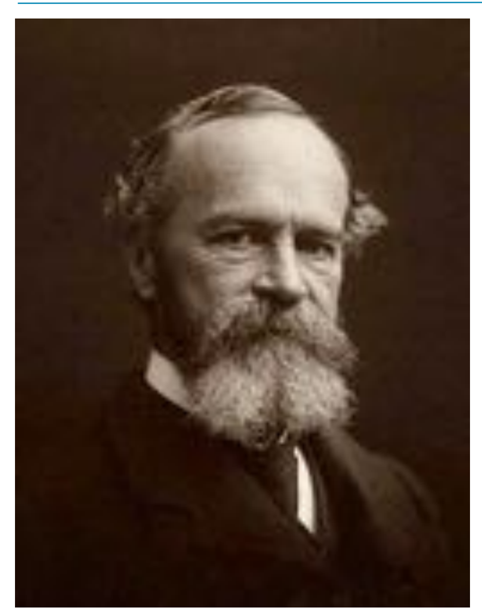
Por Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

CUANDO NOS REFERIMOS a la *verdad* (y por lógica a su opuesto, el *error*) con frecuencia no tenemos una idea muy forjada sobre lo que esto implica. Sin embargo, bien estaría delimitar algunos conceptos que nos permitieran esclarecer de una manera lógica, coherente y razonada lo que queremos dar a entender o transmitir con eso de la *verdad*. Bueno sería pues comenzar estas reflexiones definiendo lo que es *verdad* o lo que podemos entender por *verdad*.

En realidad serían varias las acepciones del término *verdad* y las implicaciones que ello conlleva. En primer lugar podríamos definir la *verdad* como *la adecuación o conformidad entre lo que uno piensa y lo que realmente expresa o manifiesta explícitamente*. Es decir, que debe existir una sintonía plena entre la idea y la explicitación pragmática de la misma. Existe, en cualquier caso, como bien expresa **William James** (1842-1910) –el filósofo y padre de la psicología moderna americana, así como fundador de la *Psicología funcional*– una apelación a los sentidos. Pero, supuestamente, ¿que quería dar a entender el célebre filósofo y psicólogo estadounidense desde su visión pragmática del pensamiento? A mi juicio y tras analizar el pensamiento de **James** creo que se está refiriendo a la sintonía necesaria que debe existir entre el concepto *verdad* y la capacidad sensorial que tenemos para poder sentir y experimentar esa *verdad*. Y aquí entramos, desde mi criterio, en un asunto de particular importancia: ***la percepción que cada uno tenga de la verdad pues lo que para uno puede ser verdad, en efecto, para otro no lo es en función de su distinta percepción del evento o acontecimiento lo cual, no obstante, no debe ser impedimento para que las percepciones sean comunes a todos***, como decía **James**. El hecho de que nuestras percepciones sean comunes no significa expresamente que la interpretación que hagamos de las mismas sean iguales. Me estoy refiriendo, claro está, a una concepción de la *verdad* desde una percepción estrictamente sensorial y captadora de una realidad en concreto. Circunscribiéndonos al área de la percepción religiosa o/y espiritual el problema y las malas interpretaciones o malentendidos surgen cuando media el asunto religioso al referirse a la *Verdad*, en términos mayestáticos, y sus derivaciones hacia supuestas "verdades" con sus variantes hermenéuticas o interpretativas.

Efectivamente, cuando el *fenómeno religioso* está por medio entonces da la sensación que la trascendencia y el alcance del término *verdad* es mayor, inequívocamente. Analicemos este curioso fenómeno y hagámoslo desde la experiencia o análisis práctico.



William James

En primer lugar cabe decir que es indudable que el sentimiento de *verdad* o búsqueda de la misma es prácticamente común a todos los seres humanos, como bien deja entrever **James** en su discurso sobre la *verdad* y su alcance. **James** encarnó como nadie el *pragmatismo* como paradigma filosófico-psicológico que hiciera comprender que la *verdad* (y lo que se entiende por ella) o tiene una significación práctica y empírica o carece de valor y, desde luego, de validación eficiente. Pero aquí nos topamos, obviamente, con un serio dilema en referencia al *fenómeno religioso* y su captación de la *verdad*. A mi juicio *el problema de la aceptación de una verdad u otra no es simple cuestión de fe o confianza en lo que uno entiende o puede entender por verdad*. No lo creo. Pienso que hemos de ahondar en algunos matices acerca de lo que entendemos por *verdad* para descubrir que la captación que tenemos de una posible *verdad* en concreto a lo mejor no lo es tanto o no es correcta tal apreciación. Y no es cuestión de "rizar el rizo", como se dice coloquialmente para dar a entender que algo complicado de comprender requiere destreza y perspicacia. No se trata de eso sino de *admitir simplemente que el concepto verdad lo tenemos tan asimilado que damos por hecho que esa percepción que uno tiene es particular y nunca patrimonio de todos*. Cada uno de nosotros somos un mundo y la manera que tenemos de interpretar ese mundo es muy *sui géneris,* muy original y particular.

Pero, volviendo de nuevo al asunto del *fenómeno religioso* y su relación con la *verdad* (o *verdades*, para hablar con más propiedad), hemos de realizar algunas consideraciones al respecto en alusión a la misma y los posibles malentendidos que de ella misma derivan. Veamos.

Es más que evidente que al referirnos al *fenómeno religioso* aparece de entrada la confrontación entre la *razón* y la *fe* (o para ser más precisos, la *creencia religiosa*), por más que desde la ingenuidad más sutil o pueril, según cada caso, se pretenda esquivar tan importante cuestión. No se trata, en mi criterio reflexivo, de ver quién tiene preponderancia en la mayoría de la gente que rige sus vidas por *creencias religiosas*, las que sean, ya que esto es también más que evidente: *la creencia religiosa*, obviamente. Pero, lo que se pretende analizar aquí y ahora es ver si realmente la *creencia religiosa* (muy loable, por supuesto) tiene los suficientes recursos para confrontar con la razón argumentativa sin más o, por el contrario, se limita a aferrarse a sus esquemas y catecismos de siempre.

Al referirnos en principio a la *fe religiosa* lo hacemos, como decía, en clara alusión al mundo de las *creencias* y no necesariamente al mundo de la *espiritualidad*. Ya analizamos en trabajos anteriores que *creencia* y *fe* son dos conceptos no necesariamente coincidentes. La *creencia religiosa* se sustenta en unos planteamientos de contenido ideológico generalmente elaborados a la luz de unos textos que se estiman sagrados en las distintas culturas donde originalmente fueron escritos y proclamados. Esto sucede con los textos bíblicos de *judeocristianismo*, los textos coránicos del *islam* o los textos sagrados del *Bhagavad-Gita* y los *upanishads védicos* del Lejano Oriente. El hecho de que los distintos textos sean considerados como sagrados nos revela que su contenido ha tenido (y continúa teniendo) una trascendental importancia y valor en la vida de miles de millones de personas en el mundo que se rigen por sus principios religiosos y espirituales. En cada cultura se le ha dado tal

cabe decir que es indudable que el sentimiento de verdad *o búsqueda de la misma es prácticamente común a todos los seres humanos, como bien deja entrever James en su discurso sobre la verdad y su alcance*

importancia a los textos específicos que se han venido atribuyendo en exclusiva la veracidad de los mismos como algo incuestionable y dogmático. Este fenómeno (el cual ya analicé en algunos artículos y ensayos sobre *Religiones comparadas*) nos pone de manifiesto una cosa bien clara: ***el apasionamiento que mueve a mucha gente sus creencias religiosas hasta el punto de considerarlas insustituibles e irremplazables llegando incluso a descalificar a otras creencias por considerarlas no fieles a la verdad y, por lo tanto, erróneas.*** Este es un hecho incuestionable que cualquiera ha podido constatar en contacto con personas (fieles a sus postulados religiosos, por otra parte) de filiación ideológico-religiosa distinta a la suya o simplemente sin filiación alguna.

No cabe dudar de la buena fe e intencionalidad, al menos de muchas de estas personas, pero esto denota una cuestión clave en este complejo asunto de la vivencia del *fenómeno religioso*: *que el mismo mueve pasiones encontradas y que el "homo religiosus" no sabe en muchas ocasiones como manejar y controlar*. En aras de una supuesta *verdad* o *verdades* se levantan muros infranqueables y barreras insalvables para la inmensa mayoría de individuos que se ven desbordados por el *fenómeno religioso*, sustentado este en sus esquemas y catecismos adoctrinadores donde discernir el "error" de

Para la mayoría de las personas que se mueven en la vida por unas perspectivas ético-morales colindantes con el desarrollo de cualquier experiencia del tipo religioso que sea no cabe duda que su discurrir en la vida procurará moverse en unos patrones determinados que van a venir marcados por el planteamiento ideológico-religioso de turno



Ibn Arabí

la "verdad" se hace prácticamente imposible puesto que cada uno se cree en posesión de la "verdad absoluta" en función de la lectura e interpretación que hace de los textos considerados sagrados, lo cual, obviamente, supone un claro ejercicio de soberbia intelectual que, con frecuencia, se torna en el mayor de los absurdos y sinsentidos, como veremos.

En efecto, cuando de asuntos religiosos se trata se encienden pasiones y la razón parece quedar obnubilada ante el cuestionamiento ideológico. *No se entiende ni se comprende que las verdades de contenido religioso son fruto, al igual que toda teología que mueve el acontecer religioso, de la especulación y elucubración por más que las tildemos de verdades sagradas*. Pero no nos debe de extrañar tal empecinamiento pues hay argumentaciones teológicas que llevan el sello de ser *verdades* dogmáticas, esto es, que no tienen discusión posible y que se presentan como innegables. Y esto debido a que emanan de una revelación o mensaje supuestamente revelado. Ciertamente el campo teológico es extremadamente complejo pues no en vano se pretende analizar y sistematizar sobre lo divino, lo cual, dicho así de manera simple, nos puede parecer un tanto petulante, máxime si se tratan de extraer conclusiones apodícticas de difícil cuando no de imposible resolución desde nuestro entendimiento limitado como humanos.

Pretender establecer *verdades* apodícticas sobre lo divino es harto complicado puesto que nos movemos en un terreno muy escurridizo pese a las buenas intenciones que se pueda tener. Es cierto que esas supuestas *verdades* se apoyan en referencias que se dicen reveladas por el mismo Dios o sus emisarios, pero no deja de ser llamativo que *si tales verdades fueran tan irrefutables habría coincidencia plena en todo lo concerniente al mensaje revelado*. Pero esto, como sabemos, no es así de ninguna de las maneras. El mundo teológico es todo un cúmulo de ideas y opiniones más o menos apodícticas que pretenden en toda caso tener el sello irrefutable de la *verdad* por excelencia que es la *Verdad* divina. Esto es algo característico de las conocidas como religiones del *Libro*, es decir, el *judeocristianismo* y el *islam*. Ambas religiones son la expresión cultural de unos pueblos que vivieron experiencias distintas, pero parejas a la vez por su sentir religioso y que, en todo caso, nos han dejado un legado inmejorable en muchos aspectos a través de sus diversas tendencias místicas y espirituales como la manifestación más genuina del sentir de la divinidad que anida en el ser humano. Por contra, el excesivo celo y apasionamiento ideológico de sus creencias han traído, por desgracia, intransigencia e intolerancia hacia las ideas de los otros. ***Cuando las verdades que fluyen del mensaje divino son malentendidas entonces se distorsionan pudiendo llegar a convertirse en un serio obstáculo para el enriquecimiento espiritual.***

Como bien decía **Ibn Arabí**, el gran maestro sufí musulmán de origen hispano que vivió entre los siglos XII y XIII : "*Él (refiriéndose a Dios mismo) aparece en Su unidad y se esconde en Su singularidad" (El Tratado de la Unidad)* y en otra memorable reflexión el gran maestro sufí dice: *"Velad por no estar atados a una creencia concreta que niegue las demás, pues os veréis privados de un bien inmenso (...)"* y concluye: *"Dios es demasiado grande para estar encerrado en un credo con exclusión de los otros"*. Y lo verdaderamente lamentable es que siendo Dios fuente de toda unidad, como bien expresa **Ibn Arabí**, los seres humanos, creados a imagen suya, no tengan, por lo general, ese reflejo de lo divino que sea capaz de mani-

festar y expresar unidad en lugar de división; amor y compasión en vez de odios y enfrentamientos; serenidad y paz en lugar de agresividad y violencia. En fin..., ¡grandes contrasentidos y malentendidos que afloran con frecuencia en la triste condición humana! ¡Y todo en aras de la *Verdad*! Debería dar que pensar, ciertamente.

Y llegamos ya a la conclusión a modo de corolario sobre el sentir de la *verdad* que muchos viven con inusitada pasión.

Al llegar a este punto del análisis no podemos por menos decir que el concepto que muchos pudieran tener sobre lo que realmente significa la *verdad* es posible que no tengan una idea muy clara de lo que ello implica.

Asociando el concepto *verdad* al *fenómeno religioso* (que es el que preferentemente estamos aquí considerando), pienso, que quizá el problema radique un tanto en la ambigüedad del término en sí y lo que ello implica. Para la mayoría de las personas que se mueven en la vida por unas perspectivas ético-morales colindantes con el desarrollo de cualquier experiencia del tipo religioso que sea no cabe duda que su discurrir en la vida procurará moverse en unos patrones determinados que van a venir marcados por el planteamiento ideológico-religioso de turno. Esto parece lógico además. Sin embargo, el no percatarse de que dicha actuación no deja de ser bastante alienante bien pudiera condicionar su comportamiento espontáneo puesto que *su visión de la verdad pudiera chocar con la visión que otros tienen de la misma verdad pero que se mueven inducidos por otro planteamiento interpretativo*. Y generalmente esto suele producir choques y enfrentamientos emocionales, en ocasiones bastante acusados, y todo ello producido por una cerrazón mental más que evidente. ¿Qué es lo que ha movido (y continúa moviendo) los enfrentamientos por cuestiones religiosas a lo largo de los tiempos si no es el tener una visión de la *verdad* nada inclusiva sino todo lo contrario, radical y exclusivista?

El *homo religiosus* con relativa frecuencia se ha caracterizado por pretender acaparar la *verdad*, muchas veces sin tener una idea lo suficientemente clara de lo que ello significaba. Amparándose en el mensaje revelado se ha tomado una serie de atribuciones en aras de la *Verdad* divina haciéndola suya en exclusiva y descalificando a todos aquellos que no comulgan con sus ideas. Como bien expresaba **Krishnamurti**, desde su lucidez interpretativa de la realidad social y religiosa, el condicionamiento que produce el *fenómeno religioso* impide vivir una vida espiritual plena y satisfactoria. Pudiera parecernos contradictorio pero la realidad es que la experiencia religiosa está llena de contradicciones cuando se es incapaz de vivir y comprender esa experiencia desde una visión amplia y efectiva. Y a ello no contribuye para nada el adoctrinamiento religioso por muy buenas intenciones que este pudiera tener. En contra de lo que pudiera parecer a muchos el adoctrinamiento conduce a la alienación y esta, con frecuencia, al despropósito. *Esto es una evidencia sobradamente demostrable por la actitud, la conducta y el comportamiento de muchos que se creen poseedores de la verdad y que, sin embargo, con su intransigencia e intolerancia ponen de manifiesto lo lejos que están de esa verdad, paradójicamente*.

Desde nuestra condición humana de imperfección resultaría hasta ridículo y grotesco pretender tener la *verdad* para nosotros en exclusiva por el hecho de creer que se sigue un camino trazado por una revelación de contenido sagrado, la cual, bien es cierto, debería ser guía y orientación moral en el discurrir de la existencia humana, pero nunca un condicionante de nuestro devenir en la vida que actúe a modo de resorte contra otras formas y variantes de ver esa misma *verdad*. Y aquí creo que radica el verdadero problema y, a su vez, la solución al mismo: ***el problema es la asintonía de la verdad con otros enfoques o formas de verla, y la solución sería el tener unas miras amplias y espaciosas que nos permitan ver el final del camino que no es otro que el saber sintonizar y armonizar con la auténtica Verdad que nos impregna del amor divino explicitado en las enseñanzas y tradiciones milenarias como caminos que conducen a la verdadera sabiduría y santidad.***

> *Desde nuestra condición humana de imperfección resultaría hasta ridículo y grotesco pretender tener la* verdad *para nosotros en exclusiva por el hecho de creer que se sigue un camino trazado por una revelación de contenido sagrado…*

La enseñanza final que podemos extraer a modo de *moraleja* sería muy sencilla y de muy fácil comprensión: *seamos humildes a la hora de comunicar lo que cada uno de nosotros entendemos por verdad ya que es muy posible que la carencia de sintonía con las verdades de los otros, tan lícitas como las propias, requieren comprensión, respeto y consideración, aunque no las lleguemos a comprender o asimilar del todo, como consecuencia de las carencias generadas por nuestra propia condición humana de limitación e imperfección*. **R**

¿QUIÉN FUNDÓ LA IGLESIA CRISTIANA?

PERIODISTAS EN ESPAÑOL.COM
www.periodistas-es.com



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

NINGÚN ESCRITO SE CONOCE de **Jesús de Nazaret**; ninguna regla, ningún proyecto eclesial, ninguna orientación acerca de los futuros obispos, sacerdotes, pastores o diáconos de la nueva religión en ciernes, salvo unos signos, que bien podrían ser letras, cifras o símbolos sueltos que nadie conoce qué decían; indescifrables pues, escritos con el dedo sobre la arena (cfr. Juan cap. 8) mientras reflexionaba acerca de las acusaciones que unos escribas y fariseos le planteaban en torno a una mujer que había sido pillada en adulterio (¡si que estuvieron finos los escribas y fariseos en la vigilancia!; aunque eso sí, nada se dice del hombre con el que consumaba el acto).

En realidad, la actividad pública que Jesús llevó a cabo durante algo menos de tres años no supuso en ningún momento la fundación de una nueva religión, puesto que no existen vestigios de que tuviera ninguna intención de dar comienzo a una práctica religiosa concreta fuera de la religión judía, a la que estaba formalmente adscrito. Es cierto que envió a los suyos (así lo expresan los evangelios tres décadas después) para anunciar las noticias que él estaba confiándoles, a confesarle delante de los hombres, pero en ningún momento les indica que se salgan un ápice de sus tradicionales prácticas religiosas y de la ortodoxia judía.

El bautismo, al que Jesús mismo se somete, no era extraño al mundo judío ni a las prácticas habituales de su religión ya que otros líderes religiosos lo practicaban igualmente; tampoco el hecho de que Jesús se comportara y fuera reconocido como un rabí suponía alejarse de la ortodoxia de sus mayores, ni incitó en ningún momento a sus seguidores a que lo hicieran.

Es cierto que Jesús resta valor, o incluso condena abiertamente, muchos de los rituales que tanto fariseos como saduceos habían introducido en la religión judía; que se muestra crítico con la hipocresía religiosa y reivindica el amor a Dios y al prójimo; pero nada de eso era nuevo en el entorno de la fe de sus ancestros. Incluso cuando sus discípulos comenzaban a albergar en sus mentes la idea de que se encontraban ante una nueva secta desvinculada del judaísmo, Jesús les dice de forma enfática: "No penséis que he venido para abrogar [derogar, invalidad, cancelar] la ley y los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir" (Mateo 5: 17).

Ciertamente, Jesús no fundó ninguna nueva religión. Ninguna duda les cupo a este respecto a los discípulos que, después de su crucifixión, continúan asistiendo a las sinagogas, practicando sus devociones judías e identificándose como seguidores de la Ley de Moisés. Es cierto que hay vestigios de que con cierta frecuencia los discípulos se reúnen entre sí después de la crucifixión, comentan las experiencias vividas con el Maestro, añoran su presencia, pero nada indica que no sigan considerándose fieles y devotos judíos. Es cierto, igualmente, que algunos de los apóstoles y discípulos más señalados comienzan a difundir esas experiencias, mientras que de otros nada se sabe, difuminados y absorbidos por la vida cotidiana, o tal vez defraudados del giro final que habían tomados los acontecimientos con la muerte del Maestro, como ocurrió, aún en vida de Jesús, con Judas. También es cierto que el testimonio de alguno de ellos, que pronto se hace universal, de que Jesús ha resucitado de entre los muertos, introduce una gran inquietud entre los líderes religiosos del


San Pablo, por El Greco, Museo del Prado

momento y eso suscita serias controversias en la comunidad judía, que provoca que los "herejes" terminen siendo excomulgados y arrojados de su seno. Pero nada hasta entonces indica que haya surgido una nueva religión.

En medio de este fragor, surge un converso singular, alguien que nunca había tenido la oportunidad de conocer a Jesús nada más que de oídas; y, de ser un perseguidor sanguinario de "herejes", pasa a ser él mismo el mayor defensor y promotor de la figura del Crucificado, difundiendo como idea principal precisamente su resurrección ("…Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe" (1ª Corintios 15: 14). **Saulo de Tarso**, convertido y autoproclamado como apóstol **Pablo**, rodeado de un halo de héroe dado el dramatismo de sus antecedentes y lo espectacular de su conversión, unido a su disposición personal de entregarse en cuerpo y alma a la propagación de su nueva fe, emprende con ímpetu la tarea de alentar y organizar a los dispersos y desorientados grupos de discípulos en la diáspora, fuera del ámbito de influencia de Jerusalén, es decir, la gran mayoría de seguidores de Jesús, no sin antes verse envuelto en ciertos conflictos con los líderes naturales, como es el caso de **Pedro** al que se enfrenta en Antioquia (cfr. Gálatas 2: 11ss) o su confrontación ideológica con **Santiago** en torno al papel de la fe y de las obras (cfr. Epístolas de Santiago y Romanos, en cuya exégesis teológica y fecha en que ambas cartas fueran escritas, no cabe entrar ahora).

Pablo visitó a esos grupos dispersos; les dio un sentido de identidad; les marcó pautas de comportamiento; introdujo normas de conducta; redefinió algunas de las doctrinas básicas del judaísmo; impuso una nueva ética; estableció un sistema de solidaridad inter-comunidades (cfr. ofrenda a favor de la hambruna en Jerusalén); abrió las puertas de par en par a los gentiles, para lo cual tuvo que hacer tabla rasa con algunas exigencias judías; estableció un sistema de jerarquía en las incipientes comunidades de creyentes, ordenando pastores, ancianos y obispos; ofreció a los creyentes, en su propia persona, un ejemplo de dedicación y sacrificio consumado en el martirio que emulaba la figura del Maestro, convirtiéndose de esta forma en el líder indiscutible de la que muy pronto sería conocida como Iglesia cristiana. Liderazgo ejercido fuera de Jerusalén, donde Santiago, hermano de Jesús, ejerció como obispo-supervisor hasta su muerte.

Un liderazgo, el de Pablo, que le sería arrebatado bastantes años después, una vez que fuera manipulada la historia de la Iglesia desde intereses de parte, para erigir como "primer papa" a Pedro, a quien se le sitúa como mártir en Roma, sin ningún tipo de apoyo historiográfico contrastable, y reelaborando para ello, en torno a su figura, una historia artificial que prevalece en Occidente hasta nuestros días.

Con todo, es preciso señalar que ni Pablo (ni por supuesto Pedro ni ningún otro de los apóstoles) consigue, ni lo pretende, unificar en una estructura piramidal el conjunto de comunidades extendidas rápidamente por toda la geografía bajo dominio imperial.

Cinco son los patriarcados en los que termina configurándose la Iglesia: Jerusalén (más simbólico que real después de la invasión de las tropas de Tito), Antioquia, Roma, Alejandría y Constantinopla. Y tendrá que ser un emperador llamado **Constantino**, con


Murillo, San Pedro, Museo Bellas Artes de Asturias

visión de estado, el integrador de un movimiento ya muy relevante como era el cristianismo en esas fechas, buscando y aún obligando a crear una especie de Confederación de Iglesias mediante el Concilio de Nicea (año 325), que convoca y patrocina en sus propias dependencias imperiales. Una confederación sin jerarquía, a no ser el liderazgo que ejerce el propio emperador convocando concilios, que dejó en el camino no pocas víctimas motejadas de heréticas, por mantener matices doctrinales no concordantes con la facción ganadora, precisamente por el nuevo afán unificador que se introduce desde la filosofía de equiparar en el aspecto organizativo a la Iglesia con el Imperio y defender, de esta forma, el paradigma de que no debía existir ninguna fisura doctrinal entre las diferentes comunidades cristianas.

El Concilio viene a ser en lo sucesivo, en lo que a la Iglesia en su conjunto se refiere, el equivalente del Imperio al Estado civil, pero en ningún caso lo son ninguno de los patriarcados ni sus patriarcas por separado. En realidad, nunca ha existido "la Iglesia", sino "las Iglesias", tema que en algunos sectores cristianos cuesta trabajo admitir y que, cuando lo ponemos de manifiesto, produce un desagradable sarpullido. Así, pues, nos preguntamos para dar fin a estas reflexiones ¿quién fue el fundador de la Iglesia? *R*



#8 La enfermedad como camino



José M. González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

josemanuelgonzalezcampa.es

EL TÍTULO DE ESTE ARTÍCULO se corresponde con el libro de Thorwald Dethlesfseny y Rüdiger Dahlke de la misma denominación. En dicha obra se desarrolla un estudio interesantísimo sobre el aspecto metafísico de la enfermedad. En este sentido a nosotros nos recuerda el famoso pasaje de Isaías 53:4-5: "Ciertamente llevó Él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas Él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre Él y por su llaga fuimos nosotros curados".

En esta época de exaltación carismática se hace una aplicación absolutamente inadecuada a las sanidades del cuerpo en relación con la predicación del Evangelio. Prácticamente se le exige a Dios que cuando una persona se convierte, y en función del contenido de los citados textos de Isaías, debe operarse en la misma la sanidad de sus dolencias somáticas o de sus enfermedades. Esta actitud kerigmática tergiversa, confunde y adultera el sentido metafísico de la enfermedad a la luz de la Revelación bíblica. El Nuevo Testamento nos clarifica en qué sentido se verificó y se verifica Isaías 53:4-5. En Mateo 8:14-17, encontramos: "Vino Jesús a casa de Pedro, y vio a la suegra de éste postrada en cama, con fiebre. Y tocó su mano, y la fiebre la dejó; y ella se levantó y les ser- vía. Y cuando llegó la noche (griego=tarde), trajeron a Él muchos endemoniados; y con la palabra echó fuera a los demonios (griego= espíritus), y sanó a todos los enfermos (literalmente=los que tenían mal); para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, cuando dijo: Él mismo tomó nuestras enfermedades y llevó nuestras dolencias". Estos textos explicitan claramente el cumplimiento de los textos de Isaías en cuanto a sanidades del cuerpo se refiere, en la vida y ministerio del Señor Jesucristo. Queda claro que lo que ocurrió en la casa de Simón Pedro tenía como finalidad el cumplimiento de Isaías 53:4-5, y no era necesario que tuviera que repetirse en otra ocasión posterior. La Palabra de Dios afirma que Él mismo tomó nuestras enfermedades y llevó nuestras dolencias. El término "tomó" significa alzar en peso, llevar en vilo, tener en los brazos, sufrir, soportar y sobrellevar; y el vocablo "llevó" tiene también un sentido de connotación con el sufrimiento, así como el término "dolencias" significa literalmente debilidades. Resulta obvio que la exégesis y la hermenéutica que el Nuevo Testamento realiza de los aducidos textos de Isaías 53 pone de manifiesto la profunda identificación de Jesús de Nazaret con el sufrimiento humano, expresado entre otras manifestaciones en el padecimiento de las enfermedades. Por otra parte, en 1a de Pedro 2:24, leemos: "Quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia; y por cuya herida fuisteis sanados". Sin entrar en más

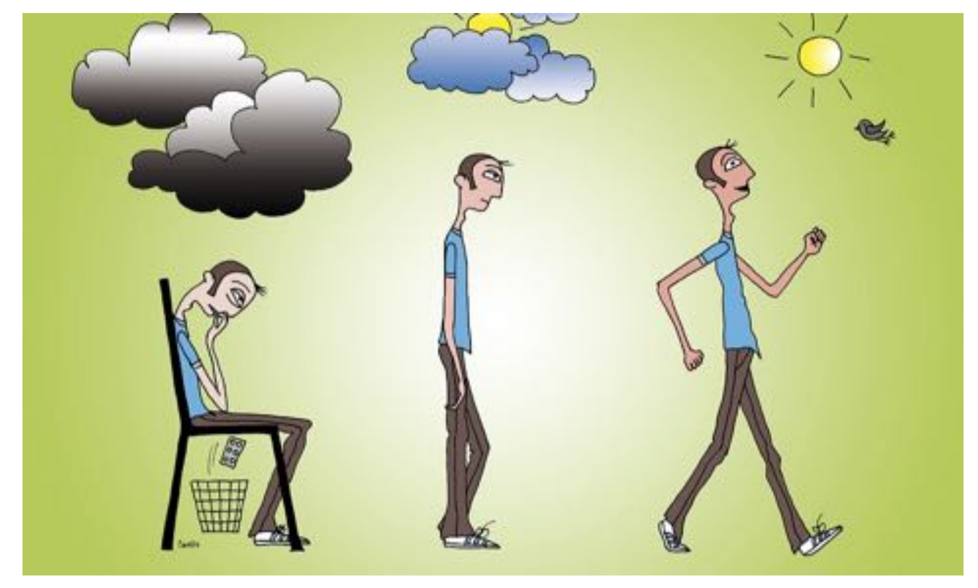


Foto: Pixabay

La enfermedad es un estado de imperfección, de achaques, de vulnerabilidad, de mortalidad…

disquisiciones teológicas, este texto despeja toda duda sobre el significado del acto soteriológico de Cristo en la Cruz del Calvario. Su muerte vicaria tiene el sentido profundo de la restauración espiritual y moral de la humanidad.

Los autores que mencionábamos al comienzo de este artículo y en relación con el aspecto metafísico de la enfermedad, manifiestan: "Todo lo VISIBLE, todo lo concreto y funcional, es únicamente expresión de una idea, y por lo tanto intermediario hacia lo invisible. El cuerpo nunca está enfermo ni sano, ya que en él sólo se manifiestan las informaciones de la mente. Cuando las distintas funciones corporales se conjugan de un modo determinado, se produce un modelo que nos parece armonioso y por ello lo llamamos SALUD. Si una de las funciones se perturba, la armonía del conjunto se rompe y entonces hablamos de ENFERMEDAD... pero desde otro punto de vista la enfermedad es la instauración de un equilibrio: las neuropsicosis de defensa, las neurosis de renta, etc.".

"Todo el mundo material no es sino el escenario en el que se plasma el lenguaje de los arquetipos". Esta visión de la realidad podríamos ilustrarla nosotros recordando la revelación que se nos confía en Hebreos 11:1-3: "Lo que se ve fue hecho de lo que no se veía". El cuerpo material es el escenario en el que se manifiestan las imágenes de la conciencia. Por lo tanto es un error manifestar que el cuerpo está enfermo, enfermo sólo puede estarlo el ser humano, por más que el estado de enfermedad se manifieste en el cuerpo como síntoma. Desde este punto de vista y según los autores mencionados, no se admiten las enfermedades, no sólo lógicamente, como somáticas, psicosomáticas, psíquicas y espirituales. Aquello que en nuestro cuerpo se manifiesta como síntoma es la expresión visible de un proceso invisible y, con su señal, pretende interrumpir nuestro proceder habitual; avisarnos de una anomalía y obligarnos a hacer una indagación. En este sentido, la enfermedad no tiene más que un fin: ayudarnos a subsanar nuestras faltas y hacernos sanos.

El ser humano es un enfermo, no se pone enfermo. La enfermedad es la señal de que el ser humano tiene pecado, culpa o defecto; la enfermedad, en el hombre, es la réplica del pecado original a escala microscópica. El ser humano, al participar de la polaridad, participa también de la culpa, la enfermedad y la muerte. El ser humano es un enfermo porque le falta la UNIDAD. La enfermedad es un estado de imperfección, de achaques, de vulnerabilidad, de mortalidad. La enfermedad contrarresta cada paso que el ser humano da desde el ego (el ego siempre ansía poder y se hincha más y más) con un paso hacia la humillación y la indefensión. La enfermedad está ligada a la salud, como la muerte a la vida. El ser humano tiene que abandonar la lucha y aprender a oír y ver lo que la enfermedad viene a decirle. Este sentido de la enfermedad trae a nuestra memoria el recuerdo de aquella afirmación lapidaria de Jesús de Nazaret: "Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella" (Juan 11:4).

El gran psicopatólogo, filósofo y amante de la teología Karl Jaspers decía respecto de la enfermedad: "En la enfermedad se expresa la NO TERMINACION o la FRAGILIDAD del hombre. Esta fragilidad exige complemento de otro origen, que frente a todos los orígenes abarcativos del ser humano, sería el cimentador y perfeccionador... esto es posible sólo por UNA FE que no tiene el hombre, que NO VE, pero que confía en relación con la tradición de la fe de los seres por él queridos y admirados. No se nos muestra la esencia del hombre en el esbozo objetivo de su ser, sino en esta su posibilidad inabarcable, en sus luchas ineludibles, en sus insolubilidades". Dijo Nietzche: El hombre es un animal no consolidado. El inacabamiento del hombre está preñado de futuro. Está la manera del hombre determinada por lo que sabe y por lo que cree. Pero el hombre no es sólo finito, sino que sabe de su finitud. Como esencia finita no se basta a sí mismo, confía a otro la TRASCENDENCIA. Como dijo el autor de Eclesiastés: "Teme a Dios, y guarda sus mandamientos, porque esto es el ideal pleno del hombre" (Eclesiastés 12:13). *R*

LA METÁFORA DEL DIOS ENCARNADO

Por John Hick

Fuente para esta edición:
servicioskoinonia.org

El presente texto está formado por los capítulos III y IV del libro de John HICK, *A metáfora do Deus Encarnado* , publicado por la editorial Vozes, Petrópolis 2000, pp 43-67. Agradecemos a la editorial el permiso para esta publicación telemática, y a María Josefina Pla por su traducción del portugués. Recomendamos a los lectores la lectura de la obra completa. Título original: *The Metaphor of God Incarnate* .

4/4

LA AFIRMACION ECLESIAL DE LA DIVINIDAD DE JESUS

Nuestra próxima tarea, entonces, será considerar el desarrollo histórico desde el Jesús de Nazaret, terrenal, al Cristo divino de la fe, de la teología, de la predicación y de los sacramentos cristianos ortodoxos. ¿Cómo ocurrió esa transición inmensamente significativa? Al hacer esta pregunta debemos evaluar la diferencia entre el ambiente intelectual del primer siglo de la era cristiana y el ambiente de nuestro Occidente moderno industrializado, dominado por la ciencia y secularizado. Cito aquí algunas palabras de James Dunn que recomiendan cautela: "Cuando los primeros cristianos llamaban a Jesús "Hijo de dios", qué significado tenía eso para sus oyentes? (...) Tenemos que hacer el esfuerzo de sintonizar nuestra manera de escuchar a fin de oir con los oídos de los contemporáneos de los primeros cristianos. Debemos intentar cumplir con la tarea extremadamente difícil de barrer de nuestras mentes las voces de los antiguos Padres de la Iglesia, de los concilios y de los teólogos dogmáticos a lo largo de los siglos; y eso sólo en caso de tener apagadas las voces más antiguas o de que las voces más antiguas hubieran dicho algo diferente y pretendiesen que sus palabras hablasen a sus oyentes con una fuerza diferente (Dunn 1980, 13-14). Desde nuestro punto de vista moderno serán necesarios milagros de hacer temblar la tierra, que contradijesen toda la concepción del mundo secular ya establecida, para que un individuo histórico fuese considerado también Dios. Eso porque, bajo la influencia de siglos de pensamiento cristiano, pasamos a significar con la palabra Dios el eterno, el omnipotente y omnisciente creador del universo. En el mundo antiguo, sin embargo, el concepto de divinidad era definido de manera mucho menos clara, y las condiciones para su uso eran marcadas por exigencias mucho menores. Aquel era un mundo en el que había, en la expresión de San Pablo, "muchos dioses y muchos señores" (1 Cor 8,5). Así, para citar nuevamente al Arzobispo Michael Ramsey: "El título "Hijo de Dios" no necesita por sí mismo poseer gran significado, pues en círculos judíos podía significar lo mismo que el Mesías e incluso la nación israelita como todo, y en el helenismo popular había muchos hijos de Dios, entendiéndose, bajo esa denomina-

ción, hombres santos e inspirados” (Ramsey 1980, 43). Explicando aún más el tema, Dunn destaca que, en el mundo romano del período del Nuevo Testamento, las palabras “divino” e “hijo de Dios” y aun “Dios”, eran utilizadas de un modo más o menos intercambiable. Héroes había que “eran llamados “divinos”, en Homero, y de Augusto en adelante, “divino” se volvió un término ya establecido en el culto imperial, al “divino César”. En la otra punta del mismo espectro, el término podría simplemente significar “pío”, “piadoso” (...) Una vez más descubrimos que los héroes eran a veces llamados “dioses” y que “dios” era un título común de los emperadores y reyes a partir de los tiempos helenísticos –podríamos pensar, por ejemplo, en Antíoco Epífanes (=dios manifestado)” (Dunn 1980, 16-17).

Refiriéndose específicamente al concepto “hijo de Dios”, Dunn dice que algunos héroes legendarios de la mitología griega eran llamados hijos de Dios –en particular Dionisio y Hércules eran hijos de Zeus con madres mortales–. Gobernantes orientales, especialmente egipcios, eran llamados hijos de Dios. Sobretodo los ptolomeos de Egipto reivindicaron el título de “hijo de Hélio”, a partir del siglo IV a.C., y en el tiempo de Jesús la expresión “hijo de dios” (huios theou) era muy utilizada con referencia a Augusto. También de filósofos famosos, como Pitágoras y Platón se decía a veces que fueron engendrados por un Dios (Apolo). Y en la filosofía estoica se pensaba que Zeus, el ser supremo, era el padre de todos los hombres (...) (Dunn 1980, 17).

Dunn concluye: “El lenguaje de la filiación divina y de la divinidad tenía un uso difundido y variado en el mundo antiguo y habría sido familiar a los contemporáneos de Jesús, de Pablo y de Juan en un amplio número de aplicaciones” (Dunn 1980, 17). Evidencia adicional de eso es que los manuscritos del Mar Muerto se refieren a alguien que “será llamado hijo del Gran Dios. El será saludado como el Hijo de Dios y lo llamarán Hijo del Altísimo” [6]. Ese uso flexible y permisivo continuó existiendo por un largo período de nuestra era cristiana. Escribiendo en torno al año 200, Clemente de Alejandría, por ejemplo, afirmó: “También algunos de los indianos obedecen a los preceptos de Buda que, por causa de su extraordinaria santidad, ellos elevaron a las honras divinas” (Clemente 1956, 316, Libro I, cap.15). Tener honras divinas, ser divino, ser un dios o un hijo de Dios eran todos items pertenecientes al mismo y amplio espectro de lo divino.

En vista de esa elasticidad de la idea de divinidad en el mundo antiguo, inclusive en el judaísmo del primer siglo, no es de modo alguno sorprendente o notable que Jesús viniera a ser tratado como alguien perteneciente a la clase de las personas divinas. Aun durante su vida, su calidad especial de santo profeta e impresionante predicador y curandero bien puede haber sido reconocido de esa manera. Como dice el especialista en Nuevo Testamento, Maurice Casey: “Jesús podía haber sido llamado hijo de dios por cualquiera que pensase que él era una persona particularmente justa: dada su habilidad como exorcista, personas que creían estar poseídas por el mal bien podían haber usado aquel término con referencia a una figura tan obviamente santa y eficaz” (Casey 1991, 46). Y luego de su muerte y de los acontecimientos de la resurrección, cuando él vino a ser identificado por sus seguidores como el Mesías, del linaje real de David, el título “hijo de Dios” de nuevo sería natural y apropiado. De hecho, podemos incluso decir que habría sido sorprendente si Jesús no hubiese compartido la difundida divinización honorífica de las figuras religiosas destacadas, y si la metáfora hebraica de “hijo de dios” no hubiese sido aplicada a él.

En vista de esa elasticidad de la idea de divinidad en el mundo antiguo, inclusive en el judaísmo del primer siglo, no es de modo alguno sorprendente o notable que Jesús viniera a ser tratado como alguien perteneciente a la clase de las personas divinas

Digo “metáfora”, aun cuando en el mundo antiguo no se trazase con nitidez la distinción moderna entre el uso literal del lenguaje y sus varios usos metafóricos y no-literales de otra especie. En la tradición hebraica, el significado de un acontecimiento recordado personal o comunitariamente, o de una persona en esa misma forma, era prontamente expresado en términos metafóricos y míticos. Aquella era “una cultura acostumbrada a la expansión, al estilo del *Midrash*” (Casey 1991, 52). Por ello, todo el lenguaje bíblico relativo a Dios y sus manifestaciones en el mundo, es, en buena parte, metafórico. Dios es descrito en las Escrituras hebraicas como rey, pastor, padre y roca. En el Nuevo Testamento, la imagen clave es la del padre, de manera que esta imagen y su imagen correlativa de un hijo se volvieron centrales en el discurso cristiano. En su uso escriturístico original, todas estas son, claramente, en términos de nuestra distinción moderna, metáforas. Literalmente, un padre es un ascendente masculino inmediato. Dios, sin en embargo es espíritu, más allá de la distinción biológica entre masculino y femenino, y no engendra hijos de modo literal –si bien la idea del “nacimiento virginal” de Jesús (o más precisamente: de la concepción virginal) esté peligrosamente cerca de ello. Pero cuando hablamos

[6] Citado por Martin Hengel, 1975, 44. Esta fragmento, 40246, es traducido por Geza Vermes de la siguiente manera: El Hijo de Dios será proclamado y nosotros lo llamaremos Hijo del Altísimo” (The Independent, 1 de septiembre de 1992)

Pablo puede ser comprendido –y de hecho lo fue– de varias maneras; eso porque (en sus cartas) él es generalmente exhortativo y retórico, y no preciso en términos conceptuales. Él no está escribiendo teología sistemática, sino predicando a grupos cristianos con sus particularidades

de Dios como nuestro Padre celeste, estamos haciendo uso de una metáfora poderosa que retrata la actitud divina con la humanidad como una actitud que es, de una manera importante, análoga a la de un padre o madre ideales.

Siendo así, en el caso de la expresión "hijo de Dios", tenemos lo que en el mundo antiguo era una metáfora ampliamente utilizada e inmediatamente comprendida, aunque la teología cristiana posterior llegara a tratarla como un lenguaje dotado de sentido literal. Citaré aquí al erudito judío Geza Vermes: "La expresión "hijo de Dios" siempre fue entendida metafóricamente en los círculos judíos. En las fuentes judías, su uso jamás implica la participación de la persona así denominada en la naturaleza divina. En consecuencia, puede presumirse con seguridad, que si en el medio en el cual la teología cristiana se desarrolló hubiese sido hebraico y no griego, ella no habría producido una doctrina de la encarnación tal como ésta es tradicionalmente comprendida" (Vermes 1983, 72).

Mientras tanto, algunos pensaron –y tal vez sea el caso– que Pablo constituye una excepción, o una excepción parcial, por el hecho de haber sido alguien cuyo modo de pensar era netamente judío pero que, a pesar de ello, llegó hasta la idea de Jesús como el único Hijo de Dios encarnado.

Pablo puede ser comprendido –y de hecho lo fue– de varias maneras; eso porque (en sus cartas) él es generalmente exhortativo y retórico, y no preciso en términos conceptuales. Él no está escribiendo teología sistemática, sino predicando a grupos cristianos con sus particularidades. Habla de Jesús como el Señor Jesús Cristo y como el Hijo de Dios, y en su última carta, a los colosenses –si es que esta carta es de Pablo (muchos especialistas dudan de ello)– su lenguaje se mueve en la dirección de la divinización. Naturalmente, sin embargo, la pregunta es: ¿qué significó este lenguaje para el escritor y sus lectores en el siglo primero? La imagen central utilizada por Pablo, la del Padre e hijo, sugiere inevitablemente (y sugería con énfasis aún mayor en el mundo antiguo) la subordinación del hijo al padre. Y en los escritos de Pablo no es posible decir que Dios y el Hijo de Dios sean co-iguales, como más tarde se declaró que lo eran las personas de la Santísima Trinidad. La noción de Jesús como Hijo de Dios es, en verdad, pretrinitaria. La posición teológica de Pablo, cuidadosamente enunciada en la epístola a los Romanos, parece afirmar –según el sermón de Pedro, de Pentecostés, narrado por Lucas en los Hechos– que Jesús fue un hombre elevado por Dios, en su resurrección, a un status especial e importante de manera única. En relación con Jesús, Pablo dice que, "según la carne, él vino de la descendencia de David, y fue poderosamente demostrado Hijo de Dios, según el espíritu de santidad, por su resurrección de los muertos (Rom 1, 3-4) El papel subordinado del Hijo es dejado claro de modo aun más inequívoco en 1 Corintios, donde, al hablar de la futura resurrección general, Pablo dice que Cristo aparecerá primero, "después los que son de Cristo, en su venida. Y entonces vendrá el fin, cuando él va a entregar el reino al Dios y Padre, cuando habrá destruido todo principado, así como toda potestad y poder. Porque conviene que Él reine hasta que haya puesto todos los enemigos debajo de sus pies (...). Cuando, sin embargo, todas las cosas le estuviesen sujetas, entonces el propio Hijo también se sujetará a aquel que todas las cosas le sujetó, para que Dios sea todo en todos" (1Cor 15,23-28).

Con todo, se ha argumentado, basándose en el tema de la kénosis del himno de Fil 2,5-11 ("se anonadó a sí mismo, asumiendo la forma de siervo, habiendo nacido semejante a los hombres...") y en pasajes como Gal 4,4 ("Dios envió a su Hijo, nacido de mujer"...) que para Pablo, Jesús era un ser preexistente que Dios envió al mundo –una idea que podría estar ligada a concepciones judaicas de entidades intermediarias (Sabiduría, Palabra, ángeles) entre Dios y la humanidad–. En ese caso, Pablo está más próximo a la idea desarrollada de la encarnación divina de lo que surge del contenido general de sus escritos. Pero la cuestión resultó ser altamente discutible y, en verdad, pertenece al tipo de cuestiones objetivamente sin solución en la exégesis del Nuevo Testamento, y probablemente continuará suscitando puntos de vista conflictivos. James Dunn concluye, luego de un examen cabal de todos los textos relevantes: "Es posible que en los dos pasajes, al hablar del Dios que envía a su Hijo (Rm 8,3 y Gal. 4,4), Pablo pretenda suponer que el Hijo de Dios era preexistente y se encarnó como Jesús: pero es igualmente verosímil –de hecho probablemente más verosímil– que el sentido pretendido por Pablo no vaya tan lejos, y que en estos momentos él y sus lectores simplemente pensaban, en relación a Jesús, que era la persona encargada por Dios de participar totalmente de la fragilidad, del cautiverio y del pecado humano, y cuya muerte realizó el propósito liberador y transformador de Dios para con el ser humano " (Dunn 1980, 46). Pero llegados a este punto, resulta irrelevante si Pablo estaba más próximo de las interpretaciones más antiguas o más tardías acerca de Jesús, y en esta cuestión no iré más allá de este punto. De modo provisorio, considero que su pensamiento está

más o menos a la altura de un tercio del camino histórico que conduce de la designación honorífica del Jesús humano como "hijo de Dios" –y luego más específicamente como "el hijo de Dios" (con H mayúscula, suplantando, en su momento, la h minúscula)– hasta llegar finalmente, después de varios siglos de debates, a designarlo como el Dios Hijo, segunda persona de una Trinidad divina.

La Iglesia que crecía y se desarrollaba, tenía que explicar sus creencias en términos filosóficos aceptables, tanto para la cultura de habla griega del mundo mediterráneo como para sí misma; y después de la conversión del emperador Constantino al cristianismo, la paz del Imperio pasó a exigir un conjunto unitario de creencias cristianas. Por eso, Constantino, convocó en el año 325 el Concilio de Nicea, "con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio" (Pelikan 1985, 52); y en él, por primera vez, la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de *ousia* declarando que Jesús, como el Dios Hijo encarnado, era *homoousios toi patri,* de la misma sustancia que el Padre. A partir de ese momento, las metáforas bíblicas originales fueron relegadas, a efectos teológicos, como lenguaje popular que necesitaba interpretación, mientras que una definición filosófica tomó su lugar para efectos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad. El significado político de eso fue que el emperador cristiano poseía ahora el *status* de vice-rey de Dios en la tierra. Así, al escribir sobre la victoria de Constantino delante de su rival Licinio, el historiador contemporáneo Eusebio dice que Constantino y su hijo, "bajo la protección de Dios, el Rey universal, teniendo al Hijo de Dios, Salvador de todos, como su líder y aliado, juntaron sus fuerzas de todos los lados contra los enemigos de la Divinidad, llegando a una fácil victoria" (Eusebio 1952, 386; Libro X, cap.9, par.4).

La formulación nicena fue aumentada, con el uso de la misma conceptualidad filosófica, en el Concilio de Calcedonia, en 451, afirmando que Cristo era " *homoousios* con el Padre en cuanto a su divinidad y al mismo tiempo *homoousios* con nosotros en cuanto a nuestra humanidad (...), dado a conocer en dos naturalezas (que existen) sin confusión, sin modificación, sin división, sin separación (...)". Y es esta formulación de Calcedonia la que, desde entonces, constituye el lenguaje cristiano oficial respecto de Jesús.

El lenguaje metafórico de la Biblia crea de modo natural comunicación con todos los que habitan o pueden adentrarse imaginativamente en el universo de su discurso. Aun tenemos padres e hijos, y menos universalmente, reyes y pastores, como parte de nuestro mundo conceptual, y haciendo valer apenas un poco de esfuerzo imaginativo, podemos apreciar el hábito antiguo de concebir una persona espiritualmente próxima de Dios, como un siervo fiel de Dios, tal como un Hijo de Dios. Metáforas como ésta establecen comunicación con éxito porque fueron formadas dentro del discurso ordinario de la época. Pero la fórmula de Calcedonia es un artefacto filosófico, que contiene todo el sentido fijado por ella, ni más ni menos. Fórmulas como ésta impresionan precisamente porque su único sentido es técnico, y es conocido apenas por los eruditos. Con todo, un minucioso examen crítico de cuño filosófico de esas construcciones conceptuales debe ser una tarea permanente. Y en ese caso, se necesita considerar la posibilidad de que la fórmula, que a primera vista parece tan firme y definitiva, sea incapaz de ser explicada de alguna otra manera religiosamente aceptable. La intención oculta detrás de ella era excluir cualquier comprensión de Jesús que negase, ya sea su divinidad plena y auténtica, ya sea su humanidad plena y auténtica. ¡Pero tal vez eso no pueda ser hecho! Si la fórmula es constituida de tal manera que cualquier explicación pormenorizada de su significado viene a tener implicaciones que entran en conflicto con uno u otro de aquellos objetivos deseados, entonces la fórmula representa un fracaso. Si todas las tentativas de explicarla se revelan como inaceptables, ella solamente puede funcionar como un pronunciamiento ritual, cuyo sentido no debe ser examinado muy de cerca, y que solamente puede servir para inhibir y enloquecer el pensamiento.

Esta es la lección, creo yo, de los debates cristológicos iniciados ya antes de la época de Nicea y que continúan hasta nuestros días. Naturalmente es imposible demostrar que no habrá nadie que consiga, en el futuro, hacer inteligible la fórmula de las dos naturalezas de un modo válido en términos religiosos. Según pienso, sin embargo, es posible demostrar que eso aún no ha sido hecho, a pesar de que tantos y tantos, entre los mejores cerebros cristianos, lo hayan intentado, o a pesar de haber renunciado ante esa tarea como algo irrealizable, generación tras generación. ***R***

Por eso, Constantino, convocó en el año 325 el Concilio de Nicea, "con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio"; y en él, por primera vez, la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de ousia *declarando que Jesús, como el Dios Hijo encarnado, era* homoousios toi patri, *de la misma sustancia que el Padre*

LA DIVINIZACIÓN DE JESÚS SEGÚN JAMES D. G. DUNN

www.tendencias21.net



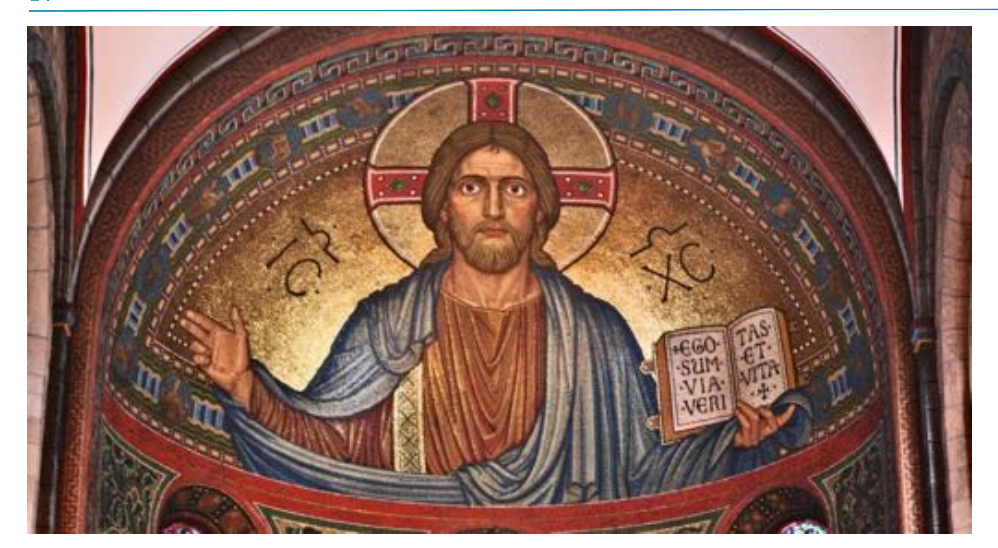
Antonio Piñero

Licenciado en Filosofía Pura, Filología Clásica y Filología Bíblica Trilingüe, Doctor en Filología Clásica, Catedrático de Filología Griega, especialidad Lengua y Literatura del cristianismo primitivo. Asimismo es autor de unos veinticinco libros y ensayos, entre ellos: "Orígenes del cristianismo", "El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos", "Biblia y Helenismos", "Guía para entender el Nuevo Testamento", "Cristianismos derrotados", "Jesús y las mujeres". Es también editor de textos antiguos: Apócrifos del Antiguo Testamento, Biblioteca copto gnóstica de Nag Hammadi y Apócrifos del Nuevo Testamento.

DENTRO DEL ÁMBITO de la especulación teológica opino que las tesis de Hurtado son bastante razonables, aunque deben tenerse en cuenta las matizaciones del autor de la obra que comentamos a continuación. La versión inglesa del libro de James D. G. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?* Los testimonios del Nuevo Testamento, apareció en 2010, por lo que tiene muy en cuenta las opiniones de Hurtado. El volumen de Dunn tiene cuatro partes, o capítulos, y pretende ofrecer una visión amplia del tema comenzando por lo básico. Primero: cuál y qué significado tenía el vocabulario del culto empleado por los primeros seguidores de Jesús, según el Nuevo Testamento ("arrodillarse", "adorar", "invocar", "venerar"…). Segundo: cómo era la práctica del tal culto (oración, himnos, salmos banquetes en honor de Cristo, sacrifi-cios…). Luego un tercer capítulo, necesario, reflexiona sobre "el monoteísmo judío de la época, los mediadores celestiales y los agentes divinos".

Dunn especifica en líneas generales quiénes eran éstos: el Espíritu, la Palabra divina, la Sabiduría; ángeles que intervienen entre la divinidad y los hombres, y seres humanos exaltados al ámbito divino como Henoc, Moisés, Elías, Melquisedec. Finalmente, en una cuarta parte, trata ya el tema fundamental: ¿consideraron divino a Jesús los primeros cristianos? Para ofrecer esta respuesta aborda el autor una notable cantidad de temas conexos: el Jesús de la historia y la función que el Dios de Israel desempeñaba en la religión de este personaje: ¿fue Jesús monoteísta? No es absurda la cuestión –sostiene Dunn--, pues la religión de Israel, marco mental de Jesús y sus seguidores, dejaba sin aclarar la cuestión de la existencia de otros dioses, aunque en ningún caso se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera el Dios de Israel. Dunn analiza también los títulos aplicados a Jesús, sobre todo el de "Señor" en aparente competencia con el mismo título aplicado a Yahvé en el Antiguo Testamento; cómo consideraron los primeros cristianos la relación de Jesús con los principales mediadores divinos, Espíritu, Palabra, Sabiduría; Jesús como último Adán celeste; los textos del Nuevo Testamento que llaman estrictamente Dios a Jesús, en especial el Prólogo del Evangelio de Juan y el Apocalipsis.

Dunn llega, como L. W. Hurtado, a la conclusión de que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio que nuestro concepto de él, y también como Hurtado sostiene que el judaísmo de la época de Jesús había ido preparando la atmósfera religiosa para que nadie se rasgara las vestiduras si a un personaje humano se lo considerara, tras su fallecimiento, una suerte de entidad divina o semidivina. Pero la cuestión radical, en opinión de Dunn,



es difícil de responder: "invocar el nombre de Jesús", denominar a Jesús como "señor" al igual que Yahvé o considerarlo la Sabiduría de Dios, su Palabra encarnada o el Espíritu vivificador, ¿suponen realmente una divinización de Jesús y en consecuencia un auténtico culto de latría? En apariencia habría que decir que sí, pues el Cuarto evangelio defiende la preexistencia de la Palabra divina que se encarna luego en Jesús ("Y el Verbo se hizo carne" en Jn 1,14). El Apocalipsis es aún más claro; en él se ve con toda nitidez que Jesús, el Cordero, es exactamente igual a Dios y equiparable a la divinidad en todo. Pero a la vez en el conjunto del Nuevo Testamento no se denomina "Dios" directamente a Jesús más que seis veces (Evangelio de Juan 1,1; 1,14; 20,28; Tito 2,13; Hebreos 1,8; 2 Pedro 1,1). Hay un cierto pudor en decir claramente que Jesús es Dios.

A pesar de estos casos tan claros de divinización del Mesías, el culto cristiano primitivo fue solo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido con ese Dios al que se rendía culto. Los primeros cristianos no dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único mediante Jesús. Sin embargo, como hemos visto, a la vez consideraron que Jesús era Dios…, de algún modo. Sostiene Dunn que Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía del Dios transcendente; que aquel era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad, que Jesús participaba de la Sabiduría y del Designio divino y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a dar un culto verdadero al Dios transcendente.

Lo importante, según Dunn, es la convicción de los primeros cristianos de que con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la paulina de Filipenses 2,11 –ante el nombre de Jesús debe doblarse "en los cielos, sobre la tierra y en los abismos", expresión máxima del monoteísmo de Israel en Isaías 45,23 en su versión griega–, no se rompía el credo monoteísta que prohibía que se diera culto a nadie que no fuera Dios. Por tanto, a pesar de venerar al Nazareno exaltado al ámbito divino por Dios mismo, se afirmaba que la divinidad era única y que el Padre era siempre mayor e importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunos reparos en el del Evangelio de Juan, a la pregunta si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, con mayúscula, la respuesta ha de ser negativa: el Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. Su veneración se entendía como culto dado a Dios en él y mediante él, "el culto de Jesús en Dios" y "de Dios en Jesús".

El libro de Dunn concluye con unas declaraciones muy teológicas en las que se afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, la divinización de Jesús, como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad transcendente y la humanidad; por tanto, en contra de la opinión de judíos e islámicos el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

por tanto, en contra de la opinión de judíos e islámicos el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único

En el fondo, Dunn deja perplejo al lector con este vaivén continuo de un "sí pero no". El creyente deberá "rumiar" qué significan exactamente las expresiones que acabamos de trascribir o resumir. De cualquier modo, y como historiador, estoy de acuerdo con Dunn en sus precisiones sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios a través de Jesús y por la intermediación de éste. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron al Cristo celestial --y por retroproyección imaginativa hacia su vida terrenal también al Jesús terrestre-- como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios. Estoy de acuerdo también en que la consideración del Jesús exaltado como Logos, Sabiduría y Espíritu será la base del proceso de divinización plena de aquel en tiempos posteriores. Sin duda, tales especulaciones sólo fueron posibles por efecto de la asimilación consciente por parte del judaísmo helenístico desde hacía siglos, y consecuentemente por los judeocristianos después, del platonismo y estoicismo vulgarizados y popularizados. ***R***

LA POLÍTICA, UN PROBLEMA TAMBIÉN ESPIRITUAL

Espiritualidad y política: para un estado de la cuestión

Fuente para esta edición:
http://www.exodo.org/la-politica-un-problema-tambien-2/



José María Vigil

Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Post-doctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

¿ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA? UNA PAREJA RECONCILIADA

«¿Espiritualidad y política? ¿Tienen algo que ver?». Será la reacción espontánea más probable de muchas personas «tradicionales» al leer aquí estos dos términos puestos en relación. Y ello tiene su explicación.

En buena parte del Occidente cristiano, en los últimos siglos, ante ese proceso varias veces secular de emancipación de la sociedad civil respecto al dominio y control de las Iglesias, éstas no han cesado de anatematizar la **política** como algo negativo, pecaminoso, como un ámbito propio de intereses mezquinos, sucios. El mismo diccionario de la Real Academia de la Lengua entiende por «política», en una de sus acepciones, «hipocresía, astucia sin escrúpulos para llevar a cabo los propios fines»... Para muchas personas de formación cristiana tradicional, la política es algo malo, nada noble, demasiado rastrero, o más todavía: algo pecaminoso.

Por su parte, la palabra ***espiritualidad***, durante muchos siglos, ha estado bajo el monopolio de las religiones, y en nuestra esfera cristiana occidental concretamente, la espiritualidad, remitiéndose a su propio pedigrí etimológico, ha sido realmente «espiritual», lo que dentro del dualismo filosófico-cultural tradicional, significa lo opuesto a material, corporal, terrenal, temporal, histórico... Una persona sería tanto más espiritual cuanto más se desprendiese de lo material, de los cuidados del cuerpo, de las preocupaciones terrestres y temporales, y más se entregara a los asuntos espirituales, a las «cosas de arriba», los asuntos de Dios, los bienes eternos, la vida futura, el más allá de la historia. Así que para un buen cristiano tradicional, o para un ciudadano culturalmente deudor de esta matriz cultural cristiana, la espiritualidad poco o nada tendría que hacer ante la política, excepto huir de ella. La espiritualidad, cuanto más lejos de la política, mejor. Ésa era la visión clásica.

Pero los tiempos han cambiado, y mucho.

Por una parte, el propio cristianismo, si miramos el Concilio **Vaticano II**, experimentó una conversión muy positiva hacia las realidades políticas, como puede verse muy bien expresada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*,



Foto: periodistadigital.com

que valora muy positivamente la política como una dimensión esencial, imprescindible para la comunidad humana, estimulando a los cristianos a participar en ella. Puede considerarse, con certeza, que una de las consecuencias de este cambio de actitud hacia lo político por parte del Concilio, tuvo lugar cuando el CELAM, la Conferencia Episcopal de Latinoamérica, aplicó el Concilio a las Iglesias locales de este Continente: fue entonces cuando surgió la que se llamó **Teología de la Liberación** (TL), que resultó ser toda una relectura, una reinterpretación del cristianismo sobre la base –entre otras– de la aceptación consciente y prioritaria de las implicaciones políticas. La TL -que hoy día hace tiempo que ya no es sólo latinoamericana, sino mundial- hace de la dimensión política el campo privilegiado para el compromiso del cristiano. La política, para el cristianismo de inspiración liberadora, a nivel mundial, ya no sería «algo pecaminoso de lo que hay que huir», sino, más perspicazmente mirado, «algo que, precisamente porque está en pecado, necesita del compromiso de los cristianos para ser liberado de ese pecado». En vez de una actitud de ignorancia o de huida, el cristianismo liberador actual guarda hacia lo político una relación positiva.

Los cristianos inspirados por esta corriente posconciliar liberadora se han abierto sin resistencias a la valoración positiva de lo político, valoración que el personalista Enmanuel Mounier expresaba con una frase que se hizo célebre: «Todo es político, aunque lo político no lo es todo». Desmond Tutu, el famoso arzobispo de Ciudad del Cabo, en Sudáfrica, uno de los líderes de la participación de los cristianos en la lucha política contra el *apartheid*, inspirado por la TL —que en Sudáfrica prefieren llamar teología «contextual»—, hizo célebre también su posición: «No sé qué Biblia leen los que dicen que la espiritualidad no tiene que ver nada con la política». La evaluación positiva del compromiso político y la aceptación convencida de la necesidad de su mediación, forman parte del patrimonio cristiano progresista actual, hace ya unas décadas, y pese a todos los retrocesos. Afortunadamente, pues, los tiempos han cambiado.

Por parte de la **sociedad civil** se ha dado en los últimos años una transformación cultural semejante, y convergente. Hasta hace pocas décadas, en ambientes laicos se notaba un rechazo espontáneo, a veces apenas disimulado, hacia todo lo que sonara a «espiritualidad», vinculada como estaba la palabra, inevitablemen-te, al monopolio de la misma que el cristianismo proclamaba detentar. Pero un sin fin de factores ha producido también un cambio de actitud. La antropología, la psicología, las ciencias sociales... han ido conociendo cada vez mejor el ser humano, y han ido reconociendo cada vez más su dimensión «espiritual». Por todas partes está creciendo un uso notablemente laico y profano de esta palabra, *espiritualidad*, a pesar de su pesada historia y del mal recuerdo que lleva impreso en su propia cara, por el dualismo antimundano, anti-material y anti-corporal al que su raíz etimológica hace referencia explícita inevitable. Pero la palabra estaba ya consagrada, y no es fácil encontrar una nueva que resulte satisfactoria... (las palabras con fortuna no las suelen inventar los genios, sino que nacen del subconsciente colectivo, y en este caso, probablemente, no ha dado tiempo todavía a que ello acontezca, aunque intentos no faltan). En esta situación, lo que ha ocurrido, de hecho, es que se ha preferido cambiar el significado, más que cambiar el significante, constituido por una palabra con tanto peso histórico y de sustitución tan difícil. Son infinidad los círculos profanos, laicos, arreligiosos, ateos incluso, que hoy día hablan de espiritualidad, no sólo con toda naturalidad, sino con convencimiento y queriendo marcar pauta. Obviamente, no están hablando de aquella «espiritualidad espiritualista» (vale la aparente redundancia), dualista, religiosista, eclesiástica, sino de un nuevo significado de espiritualidad, que por cierto, ha dado origen a conceptuaciones de la misma bien interesantes. Citaría aquí el caso de André Compte-Sponville y su libro «El alma del ateísmo» (*L'Esprit de l'athéisme*), Madrid, Paidós Ibérica, 2006, para mostrar por vía de ejemplo que incluso desde el ateísmo se asume y reivindica el significante y el significado de «espirituali-dad». Se acabaron los antiguos recelos vergonzantes sobre la espiritualidad.

Los cristianos inspirados por esta corriente posconciliar liberadora se han abierto sin resistencias a la valoración positiva de lo político, valoración que el personalista Enmanuel Mounier expresaba con una frase que se hizo célebre: «Todo es político, aunque lo político no lo es todo»

Hemos vivido muchísimo tiempo más sin religiones que con ellas, pero siempre hemos vivido con una profunda dimensión espiritual. A la vista de las ciencias antropológico-culturales actuales, las religiones aparecen como una característica de la era agraria, es decir, como la forma concreta que la espiritualidad humana adoptó en ese trance histórico en el que nuestra especie se sedentarizó

Hoy, con esa y con otras palabras, la espiritualidad es un dato, una dimensión y una categoría de primera importancia tanto en la antropología, como en las ciencias humanas en general y en las ciencias de la religión en particular, y todo ello en un ambiente enteramente civil, científico, liberado de adherencias teológicas y religiosas. La espiritualidad no es ya patrimonio -ni mucho menos monopolio- de las religiones, sino que hablan y debaten sobre ella con igual interés y derecho las ciencias y las corrientes y tradiciones de sabiduría, hasta el punto de que pretender abarcar la diversidad actual de espiritualidad se ha hecho sencillamente imposible.

DISTINCIÓN CAPITAL: ESPIRITUALIDAD/RELIGIÓN

En muchos pueblos la creencia tradicional ha sido que la religión estaría respaldada por una especie de preexistencia eterna, vendría directamente de Dios mismo, y sería por tanto una especie de cuerpo primordial de sabiduría, auténticamente revelado por la divina sabiduría, que resultaría ser, obviamente, el camino único para que el ser humano pueda participar de los bienes espirituales. Es decir: la religión detentaría la razón de ser de la espiritualidad y los medios para acceder a ella, y por tanto, los seres humanos podríamos participar de la espiritualidad sólo mediante la religión, o las religiones. La religión sería la que nos hace espirituales.

Hoy se piensa lo contrario. En efecto, desde los estudios de la historia, la arqueología y la antropología sabemos que la realidad es precisamente la contraria: no han sido las religiones las que nos han hecho espirituales, sino que porque somos seres con capacidad espiritual, hemos sido capaces de construir las religiones. Aquí nadie duda sobre la «precedencia entre el huevo y la gallina»; la espiritualidad es anterior a la religión. Esta especie, nuestro *homo –¡et mulier!– sapiens*, ha exhibido una conducta espiritual al menos en los últimos 70.000 años (nuevos datos arqueológicos van retrotrayendo la fecha hacia fechas muy anteriores), mientras que las religiones formales no han aparecido entre nosotros antes de hace sólo 4500 años, con la era agraria.

Hemos vivido muchísimo tiempo más sin religiones que con ellas, pero siempre hemos vivido con una profunda dimensión espiritual. A la vista de las ciencias antropológico-culturales actuales, las religiones aparecen como una característica de la era agraria, es decir, como la forma concreta que la espiritualidad humana adoptó en ese trance histórico en el que nuestra especie se sedentarizó y pasó, de ser bandas nómadas de recolectores y cazadores, a formar sociedades urbanas (ciudades, que después llegarían a adquirir la fisionomía de las ciudades-Estado y de la polis). Una cosa es la espiritualidad, la dimensión transcendente de la experiencia humana, su necesidad de sentido, de valores, de sentido transcendente de lo sagrado... y otra es la forma o estructura o institución o el conjunto de elementos religiosos articulados en que en una etapa determinada de la historia cristaliza todo ese conjunto en las sociedades humanas.

Esta distinción estaría ya globalmente asumida a partir de los planteamientos actuales de la antropología. Por una parte, nadie duda de la realidad de esa dimensión «espiritual» de nuestra especie, una dimensión a la que cada vez se le otorga mayor relevancia y un creciente respeto. Aquí, la palabra «espiritual» está ya totalmente liberada de las resonancias griegas, dualistas, sobrenaturalistas o eclesiásticas en general; nos referimos a una dimensión antropológica reconocida hoy universalmente, aunque con denominaciones muy variadas. Por otra parte, se considera a las religiones agrarias, propias de esta época, como mediaciones, concreciones sociohistóricas en las que la espiritualidad se expresa, se vehicula e incluso presta su servicio a la humanidad. En esta nueva visión, queda claro que la espiritualidad es una dimensión permanente del ser humano, que nos ha acompañado desde siempre; y que las religiones son concreciones, mediaciones expresiones de la espiritualidad que surgieron en la época agraria y que, como la misma época agraria, todavía están con nosotros.

Para el tema que nos ocupa, de espiritualidad y política, hay en esta visión antropológica actual sobre la distinción entre espiritualidad y religión un aspecto bien importante, a saber: que, de hecho, las religiones serían una forma de la espiritualidad emparentada naturalmente con la *polis* de la edad agraria. Las religiones han sido, en ese sentido, unas formas de articulación de la espiritualidad muy ligadas a la polis, a la realidad «política». En estos últimos milenios de nuestra historia, podemos decir que todas nuestras sociedades humanas, la *polis* histórica, han sido religiosas, estructural y connaturalmente religiosas. Los primeros pueblos, las Ciudades-Estado, los Imperios, las naciones... su identidad, su sentido de per-



tenencia... sus conflictos, sus guerras, conquistas, invasiones, imperialismos, colonialismos... han estado todos, por ley general, marcados por las religiones. Obviamente, no siempre la motivación religiosa ha sido la única ni siquiera la más influyente, pero las motivaciones religiosas han estado siempre ahí, ya sea convocando a la cruzada, o simplemente bendiciendo los cañones, o justificando religiosamente la violencia en la conciencia de cada combatiente. Al reflexionar hoy día sobre la relación entre espiritualidad y política, no podemos olvidar que tenemos toda esta trastienda histórica por detrás.

¿CUÁL HA SIDO EL PAPEL QUE LA RELIGIÓN HA JUGADO EN LAS SOCIEDADES AGRARIAS?

Dicen los antropólogos que el paso de la sociedad paleolítica a la edad agraria ha sido el momento más traumático de nuestra historia evolutiva como especie. La humanidad pasó, de ser bandas de recolectores y cazadores, itinerantes, sin vinculación a una tierra concreta, a convertirse en grupos humanos que, por el cultivo de la tierra, se vinculaban a un territorio y comenzaban a vivir establemente en sociedad. Fue la urbanización: pasar a vivir juntos, como sociedad organizada, no como banda de primates bosquimanos errantes.

Fue un momento traumático porque la humanidad se vio en la necesidad de reinventarse a sí misma. Había que pasar a vivir estable y permanentemente juntos, inventando un derecho y unas leyes que aseguraran la posibilidad de la convivencia: la propiedad privada, que acababa de surgir debido al cultivo de la tierra, el respeto a la autoridad de la ciudad, la organización del trabajo —y fueron varios los imperios organizados en torno a los excedentes agrícolas—, la defensa mutua frente al enemigo, la cohesión social, los valores compartidos, el sentido de pertenencia y el amor al propio pueblo, por el que incluso dar la vida... Fue, efectivamente, toda una reinvención de sí misma, por parte de la humanidad.

¿Se podría haber hecho de otra manera? No sabemos. El caso es que se hizo con la complicidad de la dimensión espiritual del ser humano, que cristalizó en la aparición y el surgimiento de la «religión». Cuidado: la humanidad siempre había sido religiosa en el sentido de espiritual, dotada innatamente del sentido de transcendencia y del misterio. Era religiosa, en ese sentido, pero no tenía «religiones». Éstas aparecieron, según parece, en ese tránsito de la edad paleolítica a sociedad urbana agraria. Apareció una nueva configuración histórica de la espiritualidad que fungió el papel de dar cohesión social, cosmovisión común, patrimonio simbólico religioso para toda la comuni-dad, sentido de pertenencia, valoraciones morales, sentido de identidad, de elección divina... Ha sido la religión de cada pueblo la que ha organizado y hecho posible esta nueva forma de convivencia urbana, agraria, post-paleolítica. Las religiones han sido *el software de programación* para los miembros de esas bandas con-

la humanidad siempre había sido religiosa en el sentido de espiritual, dotada innatamente del sentido de transcendencia y del misterio. Era religiosa, en ese sentido, pero no tenía «religiones». Éstas aparecieron, según parece, en ese tránsito de la edad paleolítica a sociedad urbana agraria

vertidas ahora en nueva sociedad, ellas han marcado las coordenadas para los ciudadanos de la polis: nuestro Dios, sus mandatos, su revelación, su voluntad, nuestra moral, nuestra ley, nuestra misión como pueblo... La «invención» de las sociedades agrarias y su gestión histórica ha sido protagonizada por las religiones. Cada pueblo, cada cultura, ha podido caminar por la historia con sus dioses patronos, con su religión. No han existido en el neolítico sociedades ateas, arreligiosas, laicas... Esto es una realidad emergente absolutamente reciente, casi casi de hoy, históricamente hablando.

Entonces, de hecho, religiones y política, son una pareja milenaria... La organización y la vivencia política de los pueblos del tiempo agrario ha estado siempre regida por las religiones.

¿CUÁL SERÍA LA NOVEDAD LA DIFERENCIA DE NUESTRA SITUACIÓN ACTUAL?

La gran novedad sería la transformación epocal que la humanidad parece estar viviendo. No vivimos sólo en una sociedad de «cambios acelerados que casi es imposible acompañar...», como

La dinámica, la estructura, la epistemología de las religiones de esta edad agraria estarían resultando cada vez más disfuncionales al nuevo nivel de «calidad humana profunda», comenzando a aparecer como inaceptables y a quedar obsoletos poco a poco sus mecanismos internos de funcionamiento

dijo en su día (1965) el Concilio Vaticano II, en una expresión casi de ingenuidad, ni en un «cambio de época» solamente, como diríamos luego en los años 90, sino que parece que estamos en un «segundo tiempo axial». La categoría es de Karl Jaspers, en su *Origen y meta de la historia* (1949), y se refiere a ese período del milenio anterior a la era común en el que él ubica lo que llama el *Achsenzeit, el tiempo eje*, o el eje del tiempo, que marca un antes y un después en la historia, un momento histórico –hablando en términos o plazos epocales– en el que la humanidad dio un enorme salto hacia adelante, transformando y madurando su conciencia, «que dio nacimiento a todo aquello que desde entonces el ser humano ha sido capaz de ser, el momento más fecundo de configuración de la conciencia de la humanidad», que «dio pie a una estructura común de comprensión de sí mismos para todos los pueblos». De esa configuración de la psique y de la espiritualidad colectiva humana -por decirlo en otras palabras- estamos viviendo todavía. Aquella configuración no ha cambiado en los varios milenios transcurridos. Todos los cambios épocas de cambios que hemos vivido han pasado por encima, han resultado superficiales, no han alcanzado aquel sustrato permanente.

Pues bien, la novedad es que son muchos los estudiosos que creen observar que, ahora sí, el cambio cultural actual, verdadero *tsunami*, sí tiene profundidad suficiente y sí está cambiando ese sustrato profundo que no habían llegado a alcanzar todos los cambios históricos de los últimos casi tres mil años. Estaríamos pues ahora en un *nuevo tiempo axial*, en otro salto evolutivo de nuestra especie hacia adelante, un nuevo proceso de transformación de la humanidad en su conciencia colectiva y en su psique colectiva y su «calidad humana profunda» (el término que Marià Corbí propone como alternativo a «espiritualidad»). Como humanidad estaríamos atravesando una «metamorfosis» tras la cual quizá nos resultemos irreconocibles a nosotros mismos. La dimensión espiritual de la humanidad, que durante todo este tiempo «post-axial» ha tenido como medios de ejercicio y de expresión principales a las religiones, estaría demandando, en fuerza de esa maduración y de ese crecimiento, nuevas mediaciones, cuyo carácter y sentido tal vez hoy apenas podemos intuir. La dinámica, la estructura, la epistemología de las religiones de esta edad agraria estarían resultando cada vez más disfuncionales al nuevo nivel de «calidad humana profunda», comenzando a aparecer como inaceptables y a quedar obsoletos poco a poco sus mecanismos internos de funcionamiento. Y ésta sería la explicación profunda de la crisis actual de las religiones: no el proceso de secularización, ni un supuesto materialismo hedonista de Occidente, ni tampoco los escándalos morales que se hayan podido dar en el seno de algunas de las religiones.

Esta hipótesis —que quiero recordar al lector que es una opinión antropológica o científica, no teológica ni religiosa—, lógicamente, resulta inquietante para los creyentes. ¿Estamos hablando de un posible acabamiento de las religiones? Pues sí, y no. Sí, desde el punto de vista de la ciencia, antropológicamente hablando, en este sentido: las religiones agrarias tienen vedado su futuro en cuanto tales, en cuanto «religiones agrarias o neolíticas», es decir, en lo que desde la antropología caracterizamos a ese concepto. O sea, no van a poder continuar ejerciendo el control axiológico sobre la sociedad humana, no van a poder continuar siendo la fuente y el respaldo de sus valores, de su identidad, de su cosmovisión. La sociedad humana ya no es la *polis*, sino la cosmopolita y planetaria *sociedad de conocimiento* hacia la que nos encaminamos, en la que ya no tienen cabida los métodos de control del pensamiento, las creencias, el pensamiento mítico y otros mecanismos epistemológicos consustanciales a las religiones. La sociedad humana que va viniendo ya no va a reproducirse a sí misma –como lo ha hecho en estos pasados milenios– mediante las religiones como *sistema operativo*, software programador.

¿Significa eso pues la desaparición de las religiones en el futuro? Desde el punto de vista religioso podemos responder que no. Probablemente se hará inviable que sigan adoptando su fisionomía de «religiones agrarias», con lo que eso significa antropológicamente hablando: tendrán que superar y abandonar esos mecanismos epistemológicos de funcionamiento que ya no van a ser posibles en la nueva sociedad. Pero ése es su desafío y su oportunidad. Están llamadas a transformarse, a abandonar la que ha sido su forma habitual de funcionamiento, la única que han conocido; tendrán que volver a nacer, reinventarse en cierto sentido. Sí, es un desafío grande, pero no es insuperable. En una especie de pregunta-ficción podríamos preguntarnos, respecto al cristianismo concretamente, *qué haría Jesús* en esta coyuntura de aparente metamorfosis obligada de las religiones: ¿se acobardaría y pediría mantener al cristianismo en su estatus antropológico de «religión agraria», o reivindicaría con coraje la necesidad de afrontar la metamorfosis confiando en que se reconozca luego a sí misma? Al fin y al cabo no sería sino una «muerte y resurrección de las religiones agrarias neolíticas».

Pero volviendo a nuestro objetivo, podemos decir que esta nueva situación futura que se adivina predice claramente que espiritualidad y política va a

ser, efectivamente, una pareja reconciliada, una vez liberada de la mediación «agraria» de las religiones. Es por lo que los modelos de política teocrática, de cristiandad, cesaropapistas, de monarquías y autoridades «por la gracia de Dios», de estados confesionales... hace tiempo que están en retroceso en Occidente, y, según parece manifestar la «primavera árabe», también de alguna manera en otras latitudes.

Por el contrario, en la medida en que se vaya desvaneciendo la capacidad de las religiones para controlar y ejercer de *software de programación* de las sociedades políticas, se abre el campo más y más para dar espacio a la calidad humana profunda, una espiritualidad ahora libre, sin trabas epistemológicas, sin pensamiento oficial obligatorio, sin dogmas ni límites a la búsqueda y al crecimiento, sin confesionalidades étnico-culturales, en un macroecumenismo global pluralista y unitivo.

LA POLÍTICA, UNA CUESTIÓN TAMBIÉN «ESPIRITUAL»

Ya hemos dicho que, globalmente, la gran síntesis medieval cristiana dio la espalda a la política, considerándola como perteneciente a este mundo material-carnal de intereses humanos (el «mundo» que era uno de los *tres enemigos del alma*), un mundo que había que despreciar (*contemptus mundi*) y del que había que huir (*fuga mundi*) en favor de las realidades eternas (la salvación del alma en el cielo, más allá de la muerte, en un segundo piso celestial). Este conjunto de actitudes no podía sino producir una «espiritualidad espiritualista» (en este caso sólo es aparente la redundancia), desvinculada y desinteresada por las «cosas de abajo», preocupada supuestamente sólo por las de arriba, es decir, por la vida del más allá de la muerte, y por tanto, desentendida de la transformación de este mundo del más acá.

La espiritualidad correspondiente a ese tipo de religión no pudo sino llevarse mal con la política. Los cristianos de aquellos tiempos y de aquella cultura no podían encontrar una espiritualidad cristiana adecuada que les permitiera «vivir con espíritu» su compromiso político. Lo cual era compatible con un profundo compromiso político de la institución eclesiástica con la derecha política, con los estratos sociales privilegiados y con el poder mismo, como ocurrió, innegablemente, durante tantos siglos de cristiandad, de conquistas y de imperios cristianos, de cruzadas y Estados Pontificios, y de alianzas con los poderes civiles. Esta multisecular experiencia histórica es la que resuena todavía en nuestra memoria cultural colectiva cuando nos extraña escuchar juntos los términos «espiritualidad y política».

Pero es obvio que las cosas podían ser de otra manera, y que de hecho se dieron finalmente movimientos que adoptaron otra actitud, asumieron otro espíritu, otra espiritualidad ante lo político. Pensemos en los varios movimientos teológicos y laicales que reivindicaron diferentes teologías sectoriales, de las realidades terrestres, del trabajo», del mundo... lo que preparó el camino para que el Concilio Vaticano II dedicara todo un capítulo a «la actividad del ser humano en el mundo», y otro a «la comunidad política», en su famosa constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que dio entrada, decididamente, a una nueva actitud, positiva, ante la política. En esta línea, uno de los primeros desarrollos de la posición conciliar fue la llamada «teología política» de Juan Bautista Metz, una propuesta política que si bien no se desarrolló mucho, es considerada por muchos como el anticipo, o tal vez el estímulo de lo que al otro lado del Atlántico sería la teología de la liberación. Hubo una multitud de desarrollos semejantes, como la teología de las realidades terrestres, la teología del laicado, la teología del progreso, la teología de la ciudad, la teología revolución, la teología de la paz... y muchas otras. Todas ellas forman parte de esa generación nueva a la que nos estamos refiriendo: una presencia de la espiritualidad en la política, no ya por la vía de la presencia poderosa y controladora de la religión en la sociedad, sino por la presencia inspiradora y desde abajo de la espiritualidad, una espiritualidad sin poder, sin control, sin dogmas, sin alianzas con el poder ni afanes de dominio, una espiritualidad como verdadera «calidad humana profunda» que se hace presente inspirando mayor calidad humana. Éste es el futuro, que ya está aquí, inicialmente.

> *Pensemos en los varios movimientos teológicos y laicales que reivindicaron diferentes teologías sectoriales, de las realidades terrestres, del trabajo», del mundo... lo que preparó el camino para que el Concilio Vaticano II dedicara todo un capítulo a «la actividad del ser humano en el mundo», y otro a «la comunidad política», en su famosa constitución pastoral* Gaudium et Spes

La que sin embargo marcó época y fue, emblemáticamente, la realización cumbre en esta línea de evolución teológica, fue la teología de la liberación, que, como es sabido, más que una teología fue, sobre todo, una espiritualidad. Es sabido que todo gran movimiento teológico —no una simple «escuela de teología»— proviene de una experiencia espiritual que es su fuente. La TL no fue una construcción genial de algún autor o autores que hicieron escuela. La TL no es una escuela, no es una corriente de autores teológicos que desarrollan las intuiciones originales de un gran pensador o de un «círculo» de pensadores. La TL no tiene padres, en ese sentido. Fue más bien un movimiento popular, generalizado a lo largo y ancho de toda la piel de América Latina, que hizo surgir numerosas comunidades de cristianos que, precisamen-

te, se sentían desafiados por la situación de masiva pobreza e injusticia en que se veía sumido el pueblo cristiano latinoamericano, bajo la opresión entonces de un sistema capitalista periférico dependiente.

Eran cristianos que tenían en común una nueva experiencia espiritual: la de sentirse llamados a comprometerse en la transformación sociopolítica de las condiciones socioeconómicas lacerantes que sufría su pueblo. Era una experiencia espiritual. Y era un compromiso cristiano y espiritual. Se trataba precisamente de una «lectura espiritual de la política»: las realidades políticas, que durante tanto tiempo habían sido vistas por los cristianos como «profanas», o —como decíamos— incluso como «pecaminosas», gracias al crecimiento de conciencia que se produjo, pasaron a ser vistas como realidades no profanas, sino espiritualmente relevantes; pasaron a ser vistas como estructuras no tanto pecaminosas -por lo que hubiera que huir de ellas-, cuanto como estructuras que estaban en pecado, por lo que había que ir a ellas y ponerlas en orden y liberarlas de ese pecado, pecado estructural esta vez.

Aunque la TL no fue una simple aplicación del Concilio Vaticano II a América Latina, sino que añadió, aportó un elemento nuevo, no cabe duda de que ese elemento estaba en germen dentro de la senda espiritual abierta por el Vaticano II, que había llegado a afirmar: «el amor es la ley de la transformación del mundo» (GS 38). En las vísperas de la aparición pública de la teología de la liberación, el Sínodo sobre la Justicia en el Mundo (1971) llegó a afirmar: «La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (Introducción). El amor cristiano, que con demasiada frecuencia había sido hasta entonces asistencialista y apolítico, estaba descubriendo todo un campo nuevo para su aplicación: el campo de la política y sus estructuras. El amor cristiano, que tradicionalmente se había considerado a sí mismo un amor puramente espiritual, pasaba a ser un amor que sin dejar de ser espiritual, se hacía amor político, un amor que se hace cargo de la historia, de su injusticia y de su pecado, y se hace cargo de tu transformación. Un amor que había pasado a ser amor político, crítico, y que quería ser inteligentemente eficaz. La espiritualidad cristiana se hizo «espiritualidad de la liberación», un espíritu que vibra con la Causa de la transformación de este mundo en la Gran Utopía, que con el lenguaje bíblico de Jesús llamamos Reino de Dios. Una espiritualidad plena y maduramente política.

Insisto: no fue una teoría, ni siquiera una teología, sino ante todo una espiritualidad; y más concretamente: fue todo un pueblo, una inmensa red de comunidades populares «en-tusiastas» (la palabra etimológicamente significa «llenas de espíritu, llenas de Dios»), rebosantes de esa espiritualidad política, todo un pueblo concientizado, que asumía su condición de oprimido y de solidario con toda opresión, y su compromiso político por su superación, y lo asumía en fuerza del mandato del amor y del anuncio de la Buena Noticia para los pobres, el Evangelio de la transformación del mundo. La pléyade latinoamericana de mártires cristianos —o, más bien, literalmente jesuánicos—, lo testimonia.

POS-DATA: UN CONTENCIOSO PENDIENTE: ORIENTE Y OCCIDENTE: DOS VÍAS DIFERENTES DE RELACIONAMIENTO ENTRE ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

En los últimos tiempos se está dando en Occidente un encuentro intensivo con la espiritualidad oriental, cuya peculiaridad de buscar un tipo de conocimiento y de experiencia por la conciencia y la interioridad, nos produce fascinación. Pues bien, en este campo de la relación entre espiritualidad y política, la diferencia entre la espiritualidad oriental y la espiritualidad de la liberación es clara.

La espiritualidad oriental —pido disculpas por atreverme a expresarlo desde fuera de esa espiritualidad— piensa que este mundo de apariencias no es fuente de experiencia espiritual. Ésta ha de ser buscada más allá de él, en su superación, tratando de conectar con la realidad que está más allá de las apariencias, la realidad última, que es Conciencia pura, a la cual no podemos acceder, pero con la cual sí podemos conectar mediante los métodos de la meditación. La política, obviamente, forma parte de este mundo de apariencias y de objetos y sujetos, que sólo existen en nuestra interpretación...

El amor cristiano, que con demasiada frecuencia había sido hasta entonces asistencialista y apolítico, estaba descubriendo todo un campo nuevo para su aplicación: el campo de la política y sus estructuras

Casi resulta irresponsable abordar este tema en tan breve espacio, pero tal vez resultara también deshonesto no citarlo siquiera en este concreto tema de «espiritualidad y política». Digamos al menos una palabra breve.

Desde la espiritualidad de la liberación no nos encontramos cómodos en la cosmovisión que nos parece percibir asociada a la espiritualidad no dual, con aquella concreta que vendría a sostener que este mundo, de hecho, no existiría, que todo lo que de él podemos decir y pensar sería sólo —subrayando este «sólo»— interpretación nuestra, un mundo en el que nos tenemos que mover, pero que sabemos que no existiría realmente... En esa cosmovisión, parece lógico que la experiencia espiritual sólo pueda ser realizada transcendiendo el mundo, saltando por encima de él, evadiéndolo —aunque sea «metodológicamente»— y tratando de conectar con la realidad transcendente, transfenoménica, el misterio de la Conciencia Pura, al que se accede precisamente si-

lenciando nuestro conocimiento, y dejándonos invadir por la Presencia sin nombre ni forma...

Nosotros, en una concepción tal del mundo, no nos encontramos bien. Para nosotros, antes de cualquier debate epistemológico, el amor, el sufrimiento, la injusticia y la opresión de los pobres son bien reales, y también lo son las luchas de la historia. No negamos todo lo que la epistemología actual sabe y dice sobre las «modelaciones» nuestras en las que el conocimiento humano consiste; pero nada de ello quita realismo profundo y consistencia concreta a nuestra trabajada historia, a la injusticia, el dolor humano, los pobres y las víctimas. No consideramos la dimensión histórica y la perspectiva del Amor-Justicia como las únicas dimensiones que avalan «la realidad de la realidad», pero sí reconocemos humildemente que para nuestro talante espiritual, ellas son «condiciones de posibilidad», *sine qua non*, para nuestra experiencia espiritual.

Es cierto que la experiencia de conocimiento silencioso que se alcanza con los métodos de la meditación produce efectos beneficiosos en el yo, estados modificados de conciencia, como la iluminación y la compasión y muchos otros; el budismo (y otras corrientes orientales en general), presentan el esfuerzo por conseguir estos efectos, precisamente como la mejor forma de hacer el bien a los demás, presentando en consecuencia la meditación, el llamado conocimiento silencioso, no sólo como la práctica central de la que derivarán todos los demás bienes y virtudes, sino como el primer analogado de la experiencia religiosa misma: ser espiritual es practicar y vivir esa experiencia de meditación y de conocimiento silencioso.

En consecuencia, en ese contexto espiritual oriental, o budista concretamente, espiritualidad y política son concebidos como radicalmente independientes. La espiritualidad nada tendría que ver con la política. La política pertenecería al mundo pasajero, al mundo material, al mundo de las apariencias cambiantes. No tendría en sí misma consistencia, ni podría ser fuente de espiritualidad. Ésta debería encontrarse y cultivarse aparte, en sus propias fuentes, al margen de la política, sin ninguna relación directa. Una vez realizada, esa experiencia espiritual redundará sobre la política, en el sentido de que habiéndonos cargado de amor y de compasión hacia todas las realidades de este mundo, también nos encontraremos más capacitados para ejercer la política con más amor, un amor cuya experiencia espiritual frontal no está en la política misma, sino precisamente en el alejamiento respecto a ella, en la experiencia espiritual de una meditación que implica silenciar la percepción de la realidad.

Para nosotros –hablo de y desde la espiritualidad de la liberación– no es así. Para nosotros, ese primer analogado de la espiritualidad no es la meditación, ni la oración, sino la práctica del Amor-Justicia, el amor expresado en la praxis de transformación histórica, la opción por los pobres, la lucha por la construcción histórica de la Utopía que con Jesús llamamos «Reino de Dios», o «Buen Vivir» con la espiritualidad indígena americana. Porque para nosotros la historia no es sólo un campo sin consistencia ontológico/espiritual destinado a ser beneficiario del ejercicio de la compasión que hayamos conseguido alejándonos precisamente de la realidad política, en la oración apartada, en el silencio, en la meditación... Obviamente, valoramos —y mucho— la oración, el silencio, las técnicas de meditación, la sabiduría de todas las tradiciones religiosas... Pero nosotros, la experiencia espiritual fundante no la buscamos sólo fuera de esta historia. La vivencia del compromiso político, la lucha por la justicia, el compromiso por la transformación del mundo... implican para nosotros, directamente, experiencia espiritual, de por sí. Es ahí donde hacemos la experiencia de Dios. Es en el cuerpo de la historia –e incluso de la naturaleza herida– donde contemplamos Su «gloria» y Su «silencio», donde tocamos Su lacerado y amado Cuerpo... Por supuesto que no negamos que también nos vendrá bien, adicionalmente, hacer meditación de silenciamiento de la conciencia; agradecemos mucho vivir en este tiempo en el que las religiones se han despatrimonializado y en el que podemos asumir prácticas de sabiduría de otras religiones y tradiciones. Pero

La espiritualidad de la liberación lo ha dicho con lema célebre: «contemplativus in liberatione»

nosotras, las personas que vivimos la espiritualidad de la liberación, ya tenemos otro «lugar espiritual» donde realizamos la experiencia espiritual fundamental. La espiritualidad de la liberación lo ha dicho con lema célebre: «contemplativus in liberatione», contemplativos en la liberación, es decir: la contemplación, la comunión inefable con la Realidad Profunda, con la trascendencia, la intentamos realizar en la inmanencia, más acá de las palabras, en el proceso mismo de la liberación, en el cuerpo trabajado y a veces en carne viva de la Historia.

Como digo, el tema es mucho más complejo que lo que aquí podemos decir de él. Sólo queríamos dejar honradamente constancia de este contencioso. Seguramente estamos en un proceso, todavía en diálogo. Está a punto de salir en castellano el último libro de Paul Knitter, *Sin Buda yo no podría ser cristiano*... y para la próxima primavera está citado en Nueva York un nuevo coloquio entre budistas comprometidos y teólogos-espirituales de la liberación. He escrito varias veces que en estos tiempos post-metafísicos y hasta post-utópicos, la TL todavía tiene pendiente, por hacer, un ajuste muy fuerte de su dimensión epistemológica, su modo de habérselas con las creencias, los mitos... incluso con los que expresan las utopías, ya sean el éxodo bíblico o el Reino de Dios de los profetas o de Jesús. El diálogo entre cristianismo liberador y budismo comprometido debe seguir avanzando, aunque —quizá, es mi opinión— ni la TL ni el budismo hayan hecho una adecuada revisión crítica de su epistemología, que si bien debe evitar ser una epistemología mítica, también debe evitar ser una epistemología mística. Tenemos dos talantes diferentes, y entre talantes el puente no es sólo el diálogo, sino el aprendizaje mutuo. Por nuestra parte queremos aprender. ***R***

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

#19

El grupo puede definirse como un número de individuos los cuales se hallan en una situación de mutua integración(aunque sea mínima), y relativamente duradera.

La interacción social tiene lugar según una red de normas de trueque de prestaciones, bienes y dones mutuos cuyo criterio de lo que es justo (criterio de subordinación y supraordenación, simetría y asimetría sociales, deferencia, igualdad, pleitesía y sus rituales) viene dado a la vez por la estructura social y es creado y modificado por la negociación incesante entre sus protagonistas.

***Salvador Giner**. Sociología. Las dimensiones primordiales de la sociedad. Cap. 2. Los grupos sociales. Pág. 37. Ed. Península. Barcelona, 1983.*

Si asumes que no existe esperanza, entonces garantizas que no habrá esperanza. Si asumes que existe un instinto hacia la libertad, entonces existen oportunidades de cambiar las cosas.
***Noam Chomsky**. Frases.*



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

LA EXPLORACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA Y SUS CONNOTACIONES E IMPLICACIONES RELIGIOSAS COMO ESTRATEGIA DE PERCEPCIÓN COGNOSCITIVA

A muchos les pudiera parecer extraño que efectuemos un análisis de carácter filosófico-político en relación con el mundo religioso. Es más, desde siempre parecieron existir prejuicios a la hora de efectuar una relación entre la *religión* y la *política* como si ambas parcelas de estudio fueran totalmente incompatibles, cuando no antagónicas. *La idea de que no se puede o es incorrecto compatibilizar religión con política no deja de parecer totalmente obsoleta y caduca en un mundo, en una sociedad, cambiante y plural además de holística y globalizante.*

Comento esto porque tener una existencia al margen de lo social y, por ende, político, no deja de ser anacrónico en el mundo posmoderno en que vivimos. Esto no significa, obviamente, que uno deba estar en primera línea de la política y vivir al margen de la religión. En absoluto, entiendo. Es cierto que el sentir religioso –tan común a la mayoría de los seres humanos– pertenece, esencialmente, a la esfera de la intimidad y de lo privado pese a su exteriorización habitual, pero como seres humanos vivimos en un

entorno social donde el interés por todo lo social viene predeterminado por cuestiones de contenido político. Muchas veces se ha pensado que la religión (especialmente la vinculada a la *cristiandad*) es un mundo aparte, intocable, que no debe bajo ningún concepto inmiscuirse en asuntos políticos por pertenecer estos al "mundo" y, en consecuencia, al ser este corrupto hay que alejarse de él, pero con la paradoja de que hay que "estar en él" y, aún más, "convivir con él" cada día. Hoy en día, precisamente, se vive en el marco social y político en casi todo el mundo situaciones de corrupción, como bien sabemos y conocemos por los medios de comunicación que nos mantienen informados día sí y día también. Por lo tanto, esto es evidente. Y es esta situación la que da pie a muchos decir y considerar que el creyente fiel y discreto debería vivir al margen de lo social y político. Una quimera tal apreciación, claro está, ya que el ser humano no puede vivir al margen de la sociedad, con la salvedad de la vida aislada, anacoreta o en circunstancias extremas, al más puro estilo del *Robinson Crusoe* del relato novelado de **Daniel Defoe**. Como bien dijo el teólogo y poeta francés de ascendencia neozelandesa y estadounidense **Thomas Merton**: "Los seres humanos no somos islas", en alusión a que dependemos los unos de los otros y que nuestra vida no se entendería muy bien sin esa dependencia, evidentemente. Pero, el problema estriba en saber convivir en armonía aun dentro de las discrepancias que pudiera haber en cuanto a forma de pensar y obrar en esta vida.

Sabemos muy bien que al *homo religiosus* y también al *homo politicus* les cuesta comprender que la realidad social y humana propiamente se debe enfocar de una manera ambivalente, e incluso dentro de cada realidad, la religiosa y la política, con sus respectivas variantes interpretativas. Todo este largo ensayo es, en realidad, una muestra palpable de esto que estamos diciendo. En este capítulo analizamos algunos aspectos puntuales relacionados con la doble condición del ser humano que vive en sociedad, junto a otros seres humanos como él, y este asunto en cuestión no es otro que su *comportamiento ideológico* cuando este se ve inmerso en la *masa social*.

Efectivamente, de lo que se trata es de que se tenga claro que *el comportamiento ideológico de las masas va a venir predeterminado por todo un cortejo de elementos que interactúan entre sí.* Veamos esto con detenimiento y analicémoslo.

Es cierto que en toda sociedad siempre ha habido una serie de elementos interactuantes que son lo que realmente han



Thomas Merton

dado solvencia al estamento social. En las distintas épocas históricas ha habido prevalencia de unos elementos sobre otros, pero, en cualquier caso, lo determinante ha sido el espectro político-social en que se han desarrollado los diversos aconteceres históricos. Sea como fuere parece que el *fenómeno religioso* siempre ha tenido preponderancia en las distintas sociedades, en unas más que en otras, es verdad. ***La masa social siempre se ha movido por una serie de condicionantes tanto políticos como religiosos.*** Bien es cierto también que en las sociedades modernas y posmodernas la *religión* se ha visto relegada a un segundo plano como consecuencia de una estructuración sociocultural distinta a la de épocas anteriores. Hoy en día otros móviles, aparte de los religiosos, (y a estos cada vez menos) interesan a la *masa social*.

Los planteamientos ideológicos en los que se mueve la *masa social* requerirían todo


Daniel Defoe

un estudio completo sobre los comportamientos inducidos por el *establishment social* tendente al control de la propia ciudadanía. Es decir, que los planteamientos ideológicos, más allá de que se vean bien o menos bien, vienen a configurar todo un acto de acción social tendente al control ideológico. Y es que ese control ideológico es fundamental para que cualquier sociedad consiga mantener su equilibrio de forma armoniosa y pacífica. *La religión puede contribuir a favorecer o entorpecer, según cada caso, esa acción equilibradora*. Así ha venido siendo a través de las distintas etapas sociales a lo largo de la historia. Podemos interpretar el acontecer histórico de distintas formas o maneras, bien es cierto, pero una cosa parece estar meridianamente clara: *el influjo socio-religioso ha sido determinante a la hora de configurar el espectro político-religioso*. Esto, evidentemente, con más fuerza en unas etapas históricas que en otras. Y podríamos preguntarnos a qué ha sido debido tal influjo.

Existe recientemente toda una disciplina conocida como *Politología de la Religión* que trata de establecer y analizar las estrechas conexiones entre la *Política* y la *Religión*. Sumido en el estudio de esta disciplina creo que viene a aclarar aspectos determinantes en la interacción entre ambas materias. Por ejemplo, el análisis e indagación de si existen connotaciones políticas en algunos esquemas religiosos o al revés, si dentro de los planteamientos religiosos se atisban comportamientos claramente políticos. Este largo ensayo sobre *Filosofía política y religión*, ya próximo a su conclusión, pienso que es un claro exponente de que realmente a lo largo de la historia de la humanidad *política* y *religión* han marchado muy unidas. En unas etapas históricas prevaleciendo una más que la otra, pero en cualquier caso caminando casi siempre juntas defendiendo sus propios intereses y si bien tratando de marcar distancias la una de la otra, no obstante interactuando las dos al unísono por el *control social de las masas*.

La causa más determinante de ese influjo de la una sobre la otra, a mi juicio, es el hecho de que si bien la vida religiosa viene marcada indefectiblemente por la propia intimidad, eso no es impedimento para que consciente o inconscientemente el *homo religiosus* trate de influir en su entorno social, al menos el más cercano o allegado. La prevalencia de la una sobre la otra, indistintamente, va a depender de quién tenga más fuerza. Cuando el sentir religioso está muy arraigado entonces es indudable que habrá una clara prevalencia de la religión en detrimento de espectro político. Pero se puede dar el caso del fenómeno contrario y entonces la religión queda minimizada en aras del acontecer político. Claro que también, a nivel social, no es infrecuente encontrarse con muchos casos, diríamos, híbridos; es decir, que ni la *política* ni la *religión* levanten pasiones precisamente.

Siempre se ha abogado por la *simbiosis* entre *religión* y *política* como un hecho no ya conveniente sino incluso hasta oportuno y necesario para los ciudadanos. Esto no implica, obviamente, estar en la primera línea de la política, como decíamos antes (y no ya de la religión pues esta debería caracterizarse, en mi opinión, por la privacidad y la intimidad, lo cual no excluye la posible transmisión del propio pensar religioso o espiritual) pero si involucrarse en el acontecer de la vida sociopolítica.

Podríamos preguntarnos sobre el porqué de ese interés de los distintos estratos políticos y religiosos por controlar a la *masa social*. ***En realidad en este proceso de control social interactúan una serie de elementos determinantes que vienen a ser el exponente fiel***

tendente a la consecución del equilibrio y estabilización social, aspectos ambos de trascendental importancia para el establecimiento de la paz social. Dicho así no vemos, efectivamente, nada negativo en ese control de la *masa social*. Pero la cosa no es tan sencilla, como analizaremos a continuación. Oscuros y turbios intereses de diversa índole se esconden, en ocasiones, bajo la apariencia "bonancible" del *control social sobre las masas*.

El *control social* se ha venido realizando a lo largo de la historia por dos vías o caminos alternativos: *por la fuerza o bien utilizando técnicas coactivas tales como la implantación de valores, costumbres y creencias, empleando para ello a elementos como las instituciones, la religión, la aplicación de las leyes y la autoridad de las distintas jerarquías.* Ni que decir tiene que la primera alternativa, el uso de la fuerza, se ha venido aplicando en los regímenes políticos de carácter absolutista y autoritario o dictatorial con resultados muy dispares. El segundo, el sistema coactivo, por el contrario, es el que mejores expectativas ha ido creando, especialmente en los regímenes democráticos. En los regímenes absolutistas y autoritarios del *Antiguo Régimen* no cabía alternativa posible que no fuera lo obediencia y sumisión sin discusión posible al sistema implantado. Con el advenimiento de *Nuevo Régimen* o *Régimen Liberal* que trajo la *Revolución francesa* y el período de la *Ilustración* y, en consecuencia el establecimiento de las sociedades democráticas, los planteamientos ideológicos se han visto alterados en aras de la defensa de las libertades individuales y colectivas.

Pero, para mantener y perpetuar el nuevo orden social establecido se necesitaron toda una serie de mecanismos estructurales que contribuyeran a la consolidación del nuevo sistema social. Y es aquí donde perspicazmente podemos observar que no todo es oro lo que reluce, valga la expresión, en el nuevo orden establecido. ***Mantener el control de la masa social requiere de habilidades y destrezas específicas que puedan contribuir al buen desarrollo del sistema político y social.*** A tal efecto de interés especial son las apreciaciones de **Noam Chomsky**, el célebre filosófo, lingüista y politólogo estadounidense coetáneo y profesor emérito del reputado *Instituto Tecnológico de Massachusetts.*

Técnicas y estrategias de control de masas

El **Prof. Chomsky**, gran experto en el desarrollo de la *teoría lingüística* y la *ciencia cognitiva*, fue un duro crítico del sistema capitalista actual y particularmente, desde su visión de activista y politólogo, de la política exterior de los Estados Unidos. Más allá



Noam Chomsky

de sus grandes contribuciones al mundo de la lingüística contemporánea aquí interesa remarcar la labor sociopolítica de **Chomsky** en relación al análisis que venimos efectuando sobre el *control de la masa social*. Y es que sería **Chomsky** precisamente quien establecería cuando menos unas interesantes y hasta subversivas *pautas o estrategias de control y/o manipulación de la masa social.*

Sobre esta línea de actuación el **Prof. Chomsky** viene a hablar de *control y manipulación de masas* en base a una serie de interesantes premisas que forman parte de todo un elenco de principios sujetos a un minucioso análisis. Y es así como **Chomsky** formula, a modo de *decálogo*, toda una serie de apreciaciones enraizadas en el control de las masas sociales. Creo que sería interesante detenerse en algunas de estas consideraciones y extraer así nuestras propias conclusiones.

Una cuarta *estrategia de actuación sería en presentar, por ejemplo, una decisión impopular pero que presentada sagazmente de manera sufriente y dolorosa puede llegar a ser comprensiva por la* masa social.

En efecto, **Chomsky** nos habla de una serie concatenada de elementos que interactuando entre sí incitan al control y posterior *manipulación de las masas* a través de los medios de comunicación. Veamos algunos de ellos, en mi criterio los más llamativos y relevantes.

La *primera* estrategia sería la de la "distracción", consistente en desviar la atención de las gentes de problemas sociales verdaderamente importantes que puedan contribuir a despertar el interés mediático de los mismos. Un ejemplo bien significativo de esto lo tenemos en los últimos años en la televisión como el gran comunicador de masas que es a través de programas de escasa o nula relevancia, como es el caso de la conocida *telebasura*. De este modo se consigue desviar la atención del público hacia cuestiones totalmente irrelevantes que lo aleje de preocuparse por problemas de índole social en los que podría verse involucrado activamente.

Una *segunda* estrategia sería el ofrecer un planteamiento metodológico verdaderamente interesante consistente en "crear problemas ofreciendo de antemano soluciones a los mismos". No deja de ser, efectivamente, una actuación maquiavélica, pero que da sus resultados en proporción a sus pretensiones, que no son otras que obtener rédito a nivel político.

La *tercera* estrategia propuesta por el gran filósofo y politólogo estadounidense consiste en aplicar "gradualmente" planteamientos que puedan contribuir a aceptar una cierta medida *a priori* inaceptable pero que presentada astutamente puede hacer cambiar de opinión a la *masa social*.

Una *cuarta* estrategia de actuación sería en presentar, por ejemplo, una decisión impopular pero que presentada sagazmente de manera sufriente y dolorosa puede llegar a ser comprensiva por la *masa social*.

La *quinta* estrategia consiste en tratar al gran público de manera un tanto infanliloide haciéndoles "ver" que los poderes fácticos piensan y actúan por ellos, que no tienen nada de que preocuparse. *Esta técnica, dicho sea de paso, es bastante frecuente en el ámbito religioso sectario donde los líderes carismáticos ejercen el férreo control de las masas que dirigen a las que consideran como inferiores y que les deben sumisión y obediencia.*

Una *sexta* técnica o estrategia consistiría en recurrir a la emocionalidad, a los sentimientos, en lugar de a la razón argumentativa y la reflexión. También bastante común en el campo religioso sectario donde priva fundamentalmente *un emocionalismo irracional y el pensamiento reflexivo queda excluido casi por completo.*

La *séptima* estrategia o actuación sería la de mantener en permanente ignorancia a la gran *masa social* por medio de una alta tecnificación y una metodología compleja que aísle a los individuos de la auténtica realidad social en la que se ven inmersos sin percatarse de ello. Esto es particularmente grave en el ámbito educativo donde la ínfima calidad de la educación dirigida a las clases consideradas inferiores no les ofrece las herramientas necesarias para salir de su triste situación. Y es que *el control sobre el sistema educativo dentro del esquema capitalista desempeña un rol determinante como eje principal para el control de las masas.*

La *octava* estrategia planteada por **Chomsky** apunta a recurrir a la estimulación complaciente con la mediocridad. Hoy en día, por ejemplo, está

en boga el término "friki" para referirse a algo inusual, como una forma de hablar, de comportarse o de vestir rayando en lo informal y mediocre. Comportamientos y actitudes que pese a su mal gusto son aceptadas socialmente, especialmente entre los jóvenes.

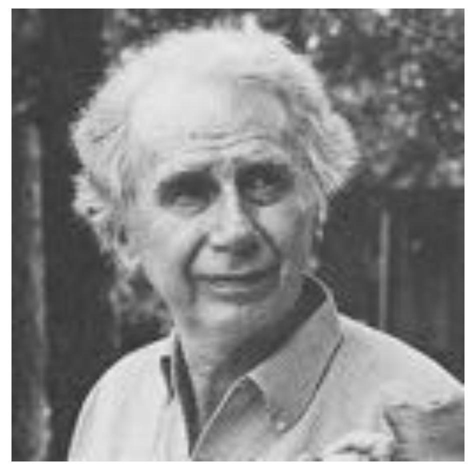
La *novena* técnica o estrategia de planificación consiste en un *reforzamiento de la autoculpabilidad*. Este perverso mecanismo induce a crear un clima muy negativo como consecuencia de hacer creer que uno es el culpable de sus desgracias e infortunios y, de este modo, en lugar de culpar al sistema de todas sus calamidades las vierte contra sí mismo originando, obviamente, frustración y desesperanza.

Y una *décima* y última estrategia propuesta por **Chomsky** para referirse a la tremenda brecha existente entre el mundo del conocimiento avanzado actual y la desconexión en que se encuentra la *masa social* por lo general. Esta situación genera, indudablemente, *una sensación de aislamiento social donde el individuo se siente desprotegido y desconectado con frecuencia de una realidad que desconoce y que al sistema imperante no le interesa, ciertamente, dar a conocer con detalle*. Y es que el sistema dominante, el capitalista, actúa a modo de *boomerang* que se vuelve una y otra vez contra la indefensa *masa social*, lo cual implica, según **Chomsky**, que el sistema termina por conocer al individuo mejor que este a sí mismo.

Es indudable que el poder político es un poderoso mecanismo de *control social*, al igual que el poder religioso. Así ha sido siempre a lo largo de la historia. Generalmente el poder político o religioso no es propiamente coercitivo, capaz de condicionar el comportamiento de la masa social, sino más bien es de carácter discursivo donde el rol de la palabra adquiere especial preponderancia. *Cuando la masa social es manipulada el poder ejercido sobre ella tiene el carácter de pérdida de control de los individuos sobre sí mismos viéndose entonces sometidos a aquellos que ejercen el control*. Esta situación es particularmente grave en el caso de las dictaduras o tiranías de signo político y/o religioso. En casos extremos se puede llegar hasta anular la voluntad de la *masa social*. Este fenómeno es también sintomático de todos los comportamientos sectarios donde el líder (por lo general un individuo de carácter fuerte y carismático) impone sus criterios al grupo que controla férreamente llegando a anular por completo la voluntad del mismo. Aquí se produce también un extraño y curioso fenómeno cual es el de la identificación plena de los individuos con el líder o líderes del colectivo subordinado.

La novena *técnica o estrategia de planificación consiste en un* reforzamiento de la autoculpabilidad. *Este perverso mecanismo induce a crear un clima muy negativo como consecuencia de hacer creer que uno es el culpable de sus desgracias e infortunios*

Estudiado este caso en determinados colectivos de carácter religioso me ha hecho llegar a la conclusión de que el rol manipulador es tal que no solo es mental, a través del comportamiento discursivo del líder del grupo, sino también de anulación de la personalidad de los individuos que se ven coaccionados por el liderazgo carismático de turno. Este mecanismo psicológico es tan sumamente sutil que los manipulados por lo general no se percatan del proceso manipulador perpetuándose pues el rol asumido de sumisión y obediencia a un liderazgo en forma de caudillaje. Esto es bastante común en el campo religioso sectario donde además se añade el agravante de que que el líder se considera algo así como el "enviado del Altísimo" con



Alvin W. Douldner

un mensaje que lleva la "aureola de lo divino" y, en consecuencia, que hay que acatar sin discusión posible. *El adoctrinamiento se convierte de este modo en un ejercicio de sometimiento a los intereses del líder o líderes del colectivo.* ¡Verdaderamente alucinante! Pero esta es la triste y lamentable situación en la que se ven infinidad de individuos fácilmente manipulables.

El control de masas por medio de las ideologías

Otro aspecto determinante en la *manipulación y control social de las masas* viene dada por el *lenguaje* y la utilización que se hace del mismo hasta configurar las *ideologías*. En efecto, las *ideologías* vienen a ser el vehículo por antonomasia del lenguaje expresado. Y es que, como bien dice **Albin W. Gouldner**, el prestigioso filósofo y sociólogo estadounidense, en la línea del filósofo francés del período de la *Ilustración* **Destutt de Tracy**, la *ideología* la configuran *"un sistema de signos y de reglas para usarlos con el fin de justificar y movilizar proyectos de reorganización social" (El tropos demokratikos. Manipulacion ideológica del lenguaje y efectos psicosociales. Luis Gil. Universidad Complutense)*. La moderna *politología* se sustenta en estas bases. Por lo tanto *en toda ideología hay toda una serie de elementos estructurales y otros aspectos funcionales.* Los unos y los otros son los que dan la verdadera consistencia a cualquier *ideología* del tipo que sea.

Por lo que respecta a la cuestión religiosa podemos decir que el *control de masas* es más sutil si cabe pues aquí se está jugando con un elemento esencial: *la voluntad humana.* El problema no sería tal, a mi entender, si realmente la función de la religión fuera la que debería ser, esto es, ***un elemento sustancial y canalizador de las potencialidades humanas en sintonía con el ente divino y que, a la vez, fuera capaz de efectuar una transformación beneficiosa para la persona***. Sería de este modo, a mi juicio, como verdaderamente y de manera pristina el concepto *religión* (*religare*, en la terminología latina) encontraría su pleno valor y significado. *La verdadera aspiración de toda religión no ha de ser otra que la de conducir a un mejoramiento de la propia condición humana.* La *ideología religiosa*, la que sea, sería algo así como un actor invitado y secundario, valga la expresión, que debería estar al servicio de la la regeneración o transformación interior de la persona. Tal *transformación* o cambio interior tiene varios nombres en las distintas religiones. En el *cristianismo*, por ejemplo, esa transformación se la asocia con el término griego *"metanoia",* que viene a ser algo así como el *arrepentimiento* acerca de alguna conducta anterior inadecuada. Por lo tanto estamos hablando de un *acto volitivo*, propio de la voluntad o deseo humano de que algo cambie en la actitud interior de la persona. Pero en este acto no debe intervenir mediación alguna pues se estaría condicionando y manipulando la propia voluntad del individuo. **Jiddu Krishnamurti**, el filósofo hindú contemporáneo al que ya nos referimos en anteriores ocasiones, venía a decir –y creo que muy acertadamente– que ***cada uno debe ser maestro en su propio caminar sin mediaciones de nadie que puedan coartar la determinación personal de asumir la propia responsabilidad de sus actos.*** Lo contrario a esto sería sumir al individuo en la *alienación*, en la ausencia de un proyecto personal y creativo para su vida elaborado por él mismo sin interferencias ajenas.

Creo que es incuestionable el hecho, sobradamente demostrado, de que las *ideologías* (aun con todas las excelencias que puedan contener) separan y dividen a los seres humanos, enfrentándolos de manera



Destutt de Tracy

nada edificante. En el camino del desarrollo espiritual genuino pienso que son un obstáculo. Las *ideologías* nos son muy útiles como herramientas de análisis e investigación para poder llegar a tener una mayor y mejor comprensión del mundo que nos rodea. Pero ahí debería finalizar su cometido. Más allá de eso *las ideologías pueden convertirse en un instrumento alienante, manipulador y controlador de las conductas humanas.* Todo aquello que separa y divide a los seres humanos aislándolos en su *gueto* particular es, obviamente, negativo. No cabe la menor duda de que siempre han existido (y existen) ideologías excelentes, como ya comentábamos, que ofrecen unas expectativas excepcionales a los seres humanos. Esto pienso que no se puede poner en entredicho. El problema surge cuando sobreviene la confrontación, el enfrentamiento por cuestiones ideológicas. Bien es cierto también que han existido (y existen) ideologías nefastas y degradantes para la condición humana, tanto a nivel político como religioso. Y es que, como sabemos, la criatura humana tiende a los extremos en muchas ocasiones. *Es el eterno conflicto entre el bien y el mal que anida en el sentir humano.*

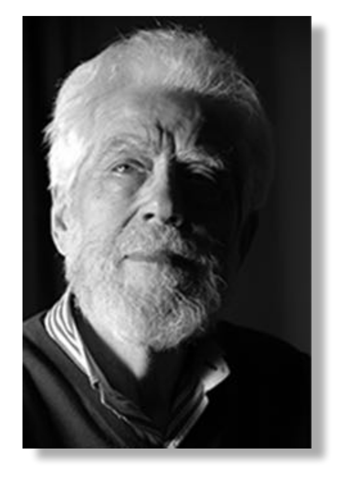
Es por todo ello que necesitamos asentar adecuadamente el rol que las *ideologías* juegan en nuestras vidas. En primer lugar hemos de tener en cuenta cuál es el objetivo central de nuestra vidas y este objetivo difícilmente, en mi criterio, va a venir dado por cualquier ideología. No lo creo, por más que, repito de nuevo, hay ideologías excelentes. Pero hemos de entender que el objetivo último de nuestra existencia no nos lo va a dar, no nos lo va a proporcionar, ninguna ideología en concreto, sino ***el estar verdaderamente atentos y despiertos al acontecer de nuestra existencia terrenal***. Como bien decía **Blay Fontcuberta**: *no necesitamos las ideas para el sostenimiento de nuestro ser (Plenitud de la vida cotidiana. Cap. II, pág. 57).* Los grandes maestros de la humanidad (**Buda**, **Jesús** y los grandes maestros de la *cristiandad* y del *sufismo* musulmán, etc.) no sostuvieron sus planteamientos, en el fondo, en ideas específicas sino en otra realidad más trascendente: *la fuerza del amor, del perdón y la compasión*. Y esto es lo verdaderamente trascendente. Es cierto, por otra parte, que tanto el *amor* como el *perdón* y la *compasión* pueden venir representadas imaginariamente como *ideas*, pudiendo incluso llegar a recrearnos en ellas, pero pienso que hay una fuerza intrínseca e interior que nos mueve a sentir, a experimentar, estas sensaciones de manera intuitiva más allá de la meticulosa observancia y representación figurada de las mismas.

las ideologías pueden convertirse en un instrumento alienante, manipulador y controlador de las conductas humanas

Ya decía que el mundo de las ideas –y en consecuencia el de las ideologías– es complejo y que la manipulación ideológica viene a representar una desvirtuación y una desviación del pensamiento individual y personal. Por lo tanto *hemos de aprender constantemente a reeducar nuestra percepción cognoscitiva del mundo del pensamiento que viene dado por las ideas configuradoras de las ideologías.* Haciéndolo así estaremos al abrigo de cualquier manipulación ideológica espuria. *(Continuará).* R

LA RELIGIÓN EMIGRANTE





Jesús Martínez Dueñas

Sacerdote secularizado. Casado y padre de tres hijos. Lic. en Filosofía (Univ. Complutense). Lic. en Teología (Univ. Comillas). Profesor de Instituto en Latín, Lengua y Literatura. Jubilado. Iniciador con otros del Carmelo Ecuménico Interreligioso.

HABÍA UNA VEZ un país, que ya tenía escrito en su constitución fundamental, que todos sus ciudadanos debían, por lo menos una vez en su vida, salir de su territorio y conocer otro país.

El viaje debía tener la duración y compromiso suficiente como para conocer las leyes, la cultura, las costumbres y la religión que sus habitantes tenían. Debían, además, comprobar el grado de satisfacción, la madurez social y la realización personal que disfrutaban.

El resultado era, y estaba experimentado en varios siglos, que sus habitantes vivían felices; lejos de estancarse en su pasado, renovaban y actualizaban su legislación; y se felicitaban al ver que cada vez más ciudadanos de otros países venían a aprender de su experiencia.

Al lado de la verdad, encerrada en este intencional cuento, existe una vieja historia, –dicen que sagrada, o quizás otro buen cuento–, del viejo Abraham, al que su mismo Dios ordena que salga de su casa y de su tierra, y vaya lejos, a una tierra que se indicará… Y esa obediencia le hará padre de generaciones de pueblos, tan fecundos en hechos y valores, como las estrellas del cielo y como las arenas de las playas junto al mar…

Cuento o historia, aquí se insinúa una verdad fecunda.

La emigración es una realidad constante en la historia de la humanidad. Siempre ha habido hombres y mujeres, que, individualmente o en grupos, han dejado su status natural y se han insertado en otra realidad diferente. Y la historia nos enseña que, lejos de dañarla, esta práctica ha beneficiado a sus agentes y enriquecido a sus receptores.

Las emigraciones de nuestro tiempo son inmensos hechos de violencia, de dolor, de desestabilización y, al paso, de inevitable muerte, porque son resultado terco de la avaricia, del poder despótico, de la insensatez inhumana de unos pocos, que tienen el omnímo-



do poder de controlar la economía, que, hoy, lo invade todo.

Pero ¿quién sabe si esta desgracia global, que padecemos, tiene algún remedio a partir de una forma nueva y profunda de vivir la religiosidad?

Hoy propongo que toda religión debe y necesita ser emigrante, si no quiere verse ahogada en su propia agua. Toda religión es experiencia que nace del encuentro del Dios único, que se da a conocer, y del hombre, que necesita conocerse a sí mismo y su sentido.

Toda religión es un hecho esencialmente único y, al mismo tiempo, esencialmente diferente. Porque se produce en culturas diferentes, que tienen expresiones diferentes de realización personal. Toda religión es legítima, pero ninguna agota las posibilidades de relación con Dios.

Por eso, ninguna religión debe estudiarse a sí misma, alabarse y, menos aún, considerarse la única. Todas son caminos de la humanidad hacia Dios, porque son invitación de Dios a la plenitud del hombre. Lo mejor que pueden hacer las religiones es acercarse mutuamente, conocerse, valorarse y apoyarse.

Para ello, necesitan emigrar de sí mismas. Salir de sí y entrar a fondo en la oferta de las otras. Conocer lo mejor y esencial que hay en ellas. Beneficiarse de sus riquezas; son algo que las otras guardan y no deben negar. Llegar hasta incorporar parte o toda la riqueza de otra religión es más delicado. Es lo contrario a mi planteamiento. Lo llaman conversión, pero, salvo casos especiales, ofrece muchos reparos a un análisis libre. Las motivaciones suelen ser más de índole externa que interior. Por eso, la propuesta es el diálogo del conocimiento y el encuentro en la búsqueda común. Es el Diálogo-Encuentro Interreligioso. Y, en este nuestro tiempo, no puede limitarse a una encomiable decisión de unos pocos, llamados a ello. Es necesidad de la sociedad, para reforzar la aventura humana común. Y en ello poner nuestra capacidad de contagio.

Y es deber de las jerarquías políticas y religiosas, en primer lugar. Tarea que no están, ni de lejos asumiendo las iglesias.

Se encargan muy bien de cerrar las puertas a este género de emigración. No les gusta que su religión sea emigrante. Les gusta más que sea misionera, predicadora de la conversión, que, quizás, solo produce adeptos incondicionales, no verdaderos creyentes.

Os digo, por experiencia, que es una tarea apasionante. ***R***

Por eso, ninguna religión debe estudiarse a sí misma, alabarse y, menos aún, considerarse la única. Todas son caminos de la humanidad hacia Dios, porque son invitación de Dios a la plenitud del hombre. Lo mejor que pueden hacer las religiones es acercarse mutuamente, conocerse, valorarse y apoyarse

EL EFECTO DE LA DECEPCIÓN



Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

EXISTEN MUCHAS clases de pruebas en la vida, pero la decepción religiosa suele ser una particularmente hiriente para el corazón. Muchas personas han llegado a perder todo interés por la religión organizada e incluso por el mismo hecho religioso debido al mal ejemplo de otros o a la falta de honestidad por parte de dirigentes religiosos. El resultado suele ser el abandono de la organización religiosa a la que se perteneció alguna vez durante años y se había dado casi todo por ella.

La profunda secularización existente hoy día en muchos países produce también su efecto. Como me dijeron no hace mucho unas religiosas que tenían que cerrar el colegio que dirigieron durante años, "*existe una preocupante falta de vocaciones*". Yo mismo he conocido personas que durante años lo dieron todo en su servicio a la organización religiosa a la que pertenecieron, pero que ahora se declaran totalmente indiferentes o incluso viven con un profundo resentimiento. Y es que en el caso de muchos de ellos, el abuso espiritual que recibieron fue ingente y muy doloroso.

Los escándalos de abusos sexuales de menores que han salpicado a distintas comunidades religiosas, ha supuesto también un varapalo importante a la confianza que antaño se tenía, por método, en quienes las dirigían. Sobre todo cuando se ha sabido que, para no dañar la imagen de la comunidad, ha habido esfuerzos por ocultarlos. Pero la gravedad del asunto va más allá de las políticas internas eclesiásticas; por el daño que tantos jóvenes han recibido, se trata ya, no sólo de un pecado, sino también de un delito que debe encauzarse por la vía judicial.

Cuando se produce una profunda decepción religiosa, muchas cosas se desmoronan. Se la ha comparado a una decepción amorosa a la que uno se había entregado con todo el corazón. En muchos casos se pierden referencias vitales; la oración desaparece, la esperanza deja de brillar, y es posible que el resentimiento dure mucho tiempo. Tal puede llegar a ser la presión del dolor que hasta es posible que se niegue que alguna vez se conoció a Jesús y que una vez se le siguió con esperanza. Las referencias son ahora otras…



Quizá esa negación vital que se mantiene ahora pueda parecerse un poco a la misma que manifestó un buen hombre al que se le preguntó en cierto momento de su vida si conocía a Jesús de Nazaret. *"Estaba, pues, Pedro en pie, calentándose, y le preguntaron: -¿No eres tú de sus discípulos? Él negó y dijo: -¡No lo soy!"* (Juan 18:25, *Versión Valera 1995*). Y lo negó así hasta tres veces. Parece mentira, porque poco antes Pedro estaba dispuesto incluso a luchar para salvar la vida de su maestro; porque cuando iban a arrestarlo había cogido una espada y le había cortado una oreja a Malco, siervo del sumo sacerdote. Sin embargo, es curioso, ahora niega que le conozca o que alguna vez hubiera sido su discípulo. Y es que Pedro mostró ser tan humano como cualquiera de nosotros; bajo la presión del miedo, se transformó; dejó de ser él mismo. Y es que las pruebas y la presión condicionan tan profundamente el espíritu del ser humano que, incluso "*el hombre sabio, cuando se encuentra bajo presión se comporta como loco*", dicen las Escrituras (Ecl. 7:7).

Sin embargo, en ocasiones no se reflexiona lo suficiente como para ver con claridad que, de la decepción religiosa de uno, poca culpa, si acaso alguna, tiene Dios. Que la piedra de tropiezo fue otra bien distinta y que el espíritu de las enseñanzas de Jesús de Nazaret sigue ofreciendo luz pese a quien pese. Ejemplos no faltan. Por ejemplo, David tuvo que huir y refugiarse en el desierto de Judá perseguido por el mismo Saúl, rey de Israel; el profeta Jeremías tuvo que sufrir persecución, encarcelamiento y humillación de parte de los dirigentes israelitas de su día; a muchos otros profetas enviados por Dios incluso se les apedreaba y mataba; John Hus ardía en la hoguera prendida por personas religiosas, pero aún así murió alabando a Dios; Teresa de Ávila, poco comprendida en cierto momento de su vida también exclamó, '*sólo Dios basta*'; y hasta el propio Jesucristo vio cómo todos sus amigos desaparecían dejándolo 'más solo que la una', muriendo finalmente a manos de los líderes religiosos de su día y dejándolo clavado en un madero fuera de los muros de Jerusalén como un vil criminal despreciado por todos. Aún así, mantuvo su dignidad hasta el mismo final cuando dijo, "*Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*".

Así lo entendió finalmente también Pedro el pescador, quien al final y después de tanta negación "*lloró amargamente*" entregando después por completo su vida a su Señor. Y es que, es verdad, la fe se puede perder por culpa de otros, pero nunca es tarde para que la esperanza vuelva a brillar en el corazón. ***R***

Así lo entendió finalmente también Pedro el pescador, quien al final y después de tanta negación "lloró amargamente" entregando después por completo su vida a su Señor. Y es que, es verdad, la fe se puede perder por culpa de otros, pero nunca es tarde para que la esperanza vuelva a brillar en el corazón.

SHANE: LA ÉPICA DEL FAR WEST



Un fotograma de la versión cinematográfica de Shane (Raíces profundas en España) rodada en 1953 por George Stevens.

elcultural.com
blogs: Entre clásicos



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

LAS NOVELAS DEL OESTE nacieron bajo el signo de la nostalgia. Comenzaron a publicarse en los años veinte del pasado siglo, cuando la épica de la frontera ya había declinado por culpa del progreso. Sin embargo, las historias de *cowboys*, forajidos y pieles rojas aún vibraban en la memoria colectiva, componiendo una mitología que exaltaba los mismos rasgos que los clásicos griegos y latinos: el heroísmo, el coraje, la lealtad, el autodominio, la fortaleza de espíritu, la entereza ante a la muerte. Las generaciones que crecían entre rascacielos, edificios y autopistas soñaban con llanuras infinitas, románticos duelos, largas galopadas hacia el ocaso y noches al raso, observando las estrellas. Un mundo duro y violento, pero con belleza y grandeza. **El *cowboy*, con su vida errante y sin ataduras, encarnaba el ideal de hombre libre frente a una civilización llena de prosaicas servidumbres**. No se trataba de un fenómeno estrictamente norteamericano. El *western* gozó de una extraordinaria popularidad en la Europa de los años cuarenta y cincuenta. Las novelas breves encuadernadas en rústica y con llamativas portadas de colores circularon por todo el mundo, y, en algunas ocasiones, invirtieron su recorrido natu-ral, surgiendo en los rincones más inesperados. En la España de la posguerra, un general de la artillería republicana empezó a escribir desde prisión novelas del Oeste, ignorando que daba los primeros pasos de una obra que cautivaría a miles de lectores de España, Hispanoamérica y Estados Unidos. **Hablo de Marcial Lafuente Estefanía, que escribió 2.600 novelas cortas donde los personajes del teatro del Siglo de Oro español se transformaban en figuras del *Far West***. No era una mezcla disparatada, sino una combinación perfectamente lógica, pues **el hidalgo y el *cowboy* comparten los mismos rasgos: orgullo, estoicismo, sentido del honor y un valor temerario**.

***Shane* ocupa un lugar privilegiado entre las novelas del Oeste**. En 1946, apareció dividida en tres entregas en la revista *Argosy* con el sugestivo título *Rider from Nowhere*. Tres años más tarde, se convirtió en novela, con el texto revisado y extendido. **Enseguida adquirió la condición de clásico indiscutible**. En 1995, la Asociación de Escritores de Western de América eligió *Shane* como la mejor novela del género. Su juicio no fue menos generoso con su adaptación cinematográfica, *Shane* (en España, *Raíces profundas*), dirigida por George Stevens en 1953. Desde su punto de vista, no se había rodado otro *western* capaz de igualar su calidad dramática y su aliento poético. Pienso que es una opinión de un valor relativo, pues ignora los grandes logros de John Ford, el cineasta que aconsejó imprimir la leyenda y olvidar los hechos objetivos cuando se habla de la historia del Oeste. Sin embargo, evi-

dencia la importancia de *Shane*, un mito pero también un símbolo de los cambios sociales experimentados por Estados Unidos en las postrimerías del siglo XIX. **Ambientada en Wyoming hacia 1889, *Shane* brotó de la prolífica pluma de Jack Schaefer**. Schaefer nació en Ohio, Cleveland, en 1907, lejos de esa frontera legendaria donde los hombres comerciaban a diario con la muerte para sobrevivir en un entorno hostil. Desde muy temprano, su familia le inculcó el amor a la literatura. Su padre era un abogado de origen alemán que mantenía una estrecha amistad con el poeta y novelista Carl Sandburg. Ya en la adolescencia, Schaefer leyó con fervor a Alexandre Dumas, Dickens, Edgar Rice Burroughs y Zane Grey, mostrando preferencia por los autores que concebían la existencia como una aventura y no como una triste rutina. Durante su estancia en el Oberlin College, se familiarizó con los clásicos griegos y latinos, lo cual insinúa que **los clásicos populares casi siempre se forjan al calor de los viejos héroes de la Antigüedad**. En la Universidad de Columbia, mostró interés por la literatura inglesa del siglo XVIII (Daniel Defoe, Jonathan Swift) e inició un idilio con el cine que nunca se interrumpió, fantaseando con las posibilidades artísticas de un lenguaje con el poder de sintetizar palabra, imagen, movimiento, espacio y tiempo.

El ambiente académico no le agradó y decidió dedicarse al periodismo, donde realizó una brillante labor como articulista y editor. Gracias al éxito de *Shane*, Schaefer pudo comprarse una casa en Santa Fe, Nuevo México, y continuar escribiendo novelas del Oeste. En 1963, publicó *Monte Walsh*, otra de las cumbres del género. Murió en 1991 de una insuficiencia cardíaca. **Nunca viajó al Oeste, tal vez porque temía la decepción que suele producir la realidad al ser contrastada con los mitos**. Su amplia obra no siempre alcanza la excelencia, pero nunca incurre en la mediocridad. **Su estilo es directo, poético y reflexivo. Sus tramas exploran la naturaleza humana ante retos como el compromiso, el desarraigo y la responsabilidad**. *Shane* narra la historia de un pistolero que huye de su pasado, sin tener muy claro qué hacer con su vida. El azar lo lleva a la granja de la familia Starret, compuesta por Joe, su esposa Marian y su pequeño hijo Bob. Los Starret sufren el acoso de Luke Fletcher, un poderoso ganadero que intenta expulsar a los colonos del valle, alegando que sus reses necesitan todo el pasto. La *Homestead Act*, una ley de 1862, permitía reclamar la propiedad de un terreno cuando se había trabajado en él durante al menos cinco años. De ese modo, el legislador pretendía promover la colonización de unas regiones escasamente pobladas. El principal problema de esta iniciativa residía en que aún no se había constituido un Estado con las instituciones necesarias para hacer cumplir la ley. Wyoming simplemente era un Territorio donde la civilización intentaba abrirse paso a duras penas.

Jack Schaefer cede la voz principal al pequeño Bob, que relata los hechos con la perspectiva de un niño incapaz de deslindar el mito y lo extraordinario de lo real y cotidiano. Sus ojos contemplan asombrados la llegada de un misterioso jinete a un pueblo con una sola calle y escasos edificios. Su aspecto es verdaderamente singular: pantalones negros, botas altas, cinturón ancho, camisa marrón oscura, pañuelo de seda negra atado al cuello y un sombrero negro de ala ancha que oculta parcialmente el rostro. Un abrigo negro completa el atuendo, pero aún no ha llegado el invierno y descansa cuidadosamente doblado en la silla de montar. Su indumentaria no se parece en nada a la del Shane interpretado en la pantalla por Alan Ladd, sino a la de Wilson, su rival, un pistolero encarnado por Jack Palance. El Shane de George Stevens viste un traje de trampero de color crema y un sombrero a juego con el ala corta. El Shane de Schaefer es delgado, de estatura media y de constitución casi pequeña. Tiene el rostro quemado por el sol, una melena negra y unas facciones que parecen esculpidas a hachazos. Alan Ladd era delgado y menudo, pero su rostro destaca luminoso desde el principio. Su pelo es corto y rubio. Afectuoso y cortés, cuesta trabajo creer que haya hecho algo reprobable. Parece un héroe en estado puro. **Quizás André Bazin se excedió al afirmar que "era un caballero andante en busca de su Grial", pero es cierto que parece un paladín y no un pistolero que anhela la redención de sus pecados**. Bazin señala que Shane viste de blanco y viaja en un caballo blanco, lo cual no es cierto. El caballo es de color rojizo. Shane no es Tom Mix, ni Galahad, pero tampoco parece un asesino que intenta reescribir su historia. Schaefer define mejor a su personaje, señalando que en la apariencia de Shane no se aprecia "ningún rastro de frescura". El "polvo de la distancia" se ha pegado a su piel, a sus ropas, pero esa fatiga no logra ocultar una extraña grandeza. Su mirada refleja "algún tipo de dolor que se hallaba muy dentro de él". Bob aclara que su impresión está condicionada por su corta edad y reconoce que en el jinete se atisba un mundo que hasta entonces había permanecido oculto para su mente infantil. Sin embargo, alberga la certeza de que lo que queda más allá de su comprensión es "limpio, coherente y justo".

Shane se detiene en la casa de los Starret para pedir agua. Joe le contesta afablemente que puede utilizar toda la que necesite. Shane bebe y se lava, tomándose la libertad de arrancar una petunia y colocarla en la banda de su sombrero. Es un gesto delicado y algo afectado, casi de dandi, pero que no le resta dureza. Joe le ofrece su hospitalidad, invitándole a comer. Cuando ya en la mesa le preguntan su nombre, responde escuetamente: "Llamadme Shane". Shane sólo necesita unos instantes para sentir afecto por el chico e intentar enseñarle cosas, basándose en su experiencia. Ese cariño se extenderá a sus padres, que no logran averiguar nada sobre su pasado, pero que de inmediato advierten su carácter fuera de lo común. Marian comenta: "Es tan amable, y en cierta manera, delicado. No es como la mayoría de los hombres que he conocido aquí. Pero hay algo en él. Algo bajo esa gentileza… Algo". Joe añade: "Sin duda es peligroso, pero no para nosotros, cielo".

Schaefer convierte el tocón de un roble en un símbolo de múltiples y profundos significados. Desde hace años, Joe lucha contra él, cortando sus raíces, pero aún no ha lograrlo desarraigarlo. **Su resistencia evoca la oposición de la naturaleza a la civilización, pero también la necesidad de echar raíces**. "Llevo peleándome con esta cosa tanto tiempo que ya he empezado a tomarle afecto –reconoce Joe-. Soy capaz de admirar la dureza. La clase de dureza apropiada". Espontáneamente, Shane toma un hacha y empieza a luchar contra el tocón, atacando sus raíces. "Un hombre tiene que pagar sus deudas", afirma en un descanso. "No nos debe nada. Muchas veces invitamos aquí a gente para comer y…", objeta Bob, pero su padre le ataja con un gesto, explicándole que no se refiere a la comida. Shane sabe que ha encontrado una familia de acogida y la oportunidad de cambiar su destino. Durante días, Joe y Shane pelearán con el tronco, creando lazos de complicidad y afecto que no podrían explicarse con palabras. Shane ha decidido probar suerte como granjero. Trabajará duramente y se integrará en la rutina de la familia. Nunca será percibido como un extraño o como un simple peón, sino como una cálida presencia que transmite fuerza y determinación. El resto de los granjeros no tardarán en descubrir que no se trata de un hombre corriente. Un viejo trabajador del campo lo describe con elocuencia: "Es como una de esas mechas de combustión lenta. Silencioso y sin soltar chispas. Tan silencioso que uno se olvida de que está ardiendo. Y, entonces, se prende en una tremenda explosión de problemas cuando toca la pólvora. Así es él".

Shane se compra un peto de granjero y trabaja con ahínco. Cuando apareció en la granja, no llevaba ningún arma a la vista, pero el joven Bob descubre que su escaso equipaje incluye un revólver Colt negro de acción simple, de un negro casi azulado, con la culata de marfil y una pistolera repujada. Bob habla con su padre y éste le explica que es un asunto privado, algo que no les incumbe. Sólo le advierte que no le coja demasiado afecto, pues algún día se marchará y lo sentirá mucho. Shane accede a enseñar a Bob cómo manejar un revólver, utilizando un viejo Colt con el cañón roto. Su destreza se pone de manifiesto de inmediato: "En sus manos, aquella vieja pistola parecía un ser vivo, no un objeto de metal oxidado inanimado, sino un miembro más del propio hombre". Shane explica a Bob que una pistola sólo es una herramienta. Puede ser buena o mala, según quien la empuñe. La nueva vida de Shane se malogra cuando Fletcher recrudece su hostigamiento a los granjeros. Chris, uno de sus *cowboys*, le provoca en público, pero Shane rehúye la pelea, quedando como un cobarde. El señor Grafton, dueño del almacén y la cantina, descubre que Shane no tiene miedo a Chris, sino a sí mismo. Chris es muy joven. No es adversario para Shane.

El incidente correrá de boca en boca y los granjeros expresarán su malestar, asegurando que la conducta de Shane daña su reputación colectiva. Shane entiende que no se trata de algo personal, sino de una batalla que no puede aplazarse indefinidamente. Volverá a enfrentarse con Chris, rompiéndole un brazo con facilidad. No le agradará hacerlo, pues admite que su joven rival "tiene los mimbres para ser un buen hombre". Al emplear la violencia, Shane perderá la paz interior que había adquirido como granjero. Además, se siente atraído por Marian y ésta experimenta lo mismo. Es un romance condenado a no consumarse, pues ninguno de los dos atentaría contra la felicidad de Joe y Bob. Joe descubre los sentimientos de ambos, pero no se siente dolido. Piensa que si le sucedería algo malo, su familia no quedaría desprotegida. Su miedo no es infundado. Fletcher contrata a Stark Wilson, un pistolero de Cheyenne, con el propósito de resolver su disputa con los granjeros a tiros. Finalmente, Shane tendrá que abandonar el arado, recuperar sus ropas originales y empuñar su Colt para acabar con Fletcher y Wilson. No lo hace sólo por Marian, sino porque ha experimentado lo que significa tener un hogar, un trabajo, una familia y hacerse cargo de la educación de un niño. Sabe cuál es el precio: perder ese hogar, volver a errar por los caminos, vivir como una sombra.

Aparentemente, Shane lo pierde todo, pero no es cierto. Aunque queda malherido tras abatir a Wilson y Fletcher en un trágico duelo, ya no es la misma persona. Sus errores del pasado han quedado redimidos por su sacrificio. Ha ayudado a fundar una comunidad libre y pacífica, y ha contribuido a educar a un niño, mostrándole que el trabajo, la honradez y la familia siempre son preferibles a la aventura. Sin violencia, no habría sido posible, pero después de lo sucedido ya no hay espacio para él. Al igual que el tocón de roble, encarna un mundo salvaje abocado a la extinción. La ley del revólver será reemplazada por jueces y tribunales. Su tiempo pasado y ya sólo le queda vagabundear sin rumbo. La versión cinematográfica de George Stevens transmite el mismo mensaje. Shane es el pionero que desbroza el camino. La violencia casi siempre está en el origen de las naciones, pero cuando el camino ha quedado libre de obstáculos llega la hora de la convivencia. **Los héroes son los artífices de una sociedad con raíces profundas, pero se convierten en parias y marginados cuando finalizan su misión**.

Shane*, la novela de Jack Schaefer, rebate los prejuicios contra las novelas del Oeste, revelando que se han menospreciado injustamente**. No puedo acabar sin manifestar mi gratitud a Valdemar Frontera, que está publicando en castellano los clásicos del género en unas ediciones de enorme belleza. Yo he disfrutado de la traducción de Marta Lila Murillo, que me ha permitido adentrarme en una historia fundida con mi juventud, pues aún recuerdo la conmoción que me produjo la película cuando la vi por primera vez en los años ochenta. Las nuevas generaciones apenas muestran interés por el *western*. Creo que se equivocan. El Oeste es la última frontera, la épica de una época sin épica, el sueño de una libertad ilimitada que no deja de escaparse de nuestras manos. ***R

Donde la prosa no llega...

AFIRMACIÓN DE FE

(Basada en la Confesión de ACCRA,#24-30 y en Lucas 4:18-19)

Creemos en un Dios de justicia y de solidaridad, cercano a las víctimas de un sistema que empobrece, que explota, que desampara y que mata a millones de seres humanos, imagen y semejanza de Dios, y que destruye la casa común que nos ha dado a habitar.

El Espíritu de Dios está sobre nosotros y nosotras.

Creemos en un Dios que en Jesús nos ha propuesto una alternativa a toda ideología, teología o sistema económico que prefiera el lucro y la ganancia antes que las personas.

El Evangelio de la gracia se opone a toda propuesta de vida que no privilegie a las personas más vulnerables y que no se preocupe por el bienestar de la creación entera.

Porque nos ha consagrado...

Creemos en un Dios que nos invita a caminar a su lado, a ser constructores y constructoras de relaciones justas, de gestos de ternura, de acciones que incluyan,de palabras que liberen, de miradas que dignifiquen, de abrazos que sanen y reconcilien, de puentes que unan y de caminos cuyo horizonte sea el bien común.

Para llevar la buena noticia a los pobres; para anunciar libertad a los presos y dar vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos...

Creemos en un Dios que anuncia la vida plena y buena, una vida abundante para los migrantes sin hogar, para los refugiados hacinados en campamentos indignos, para los excluidos y los pobres, para los huérfanos, para los ancianos, para las viudas, para los despreciados por cuestiones de género, de raza, de religión...

para las niñas secuestradas y violadas, para cada hijo e hija de Dios.

Creemos en este Dios del amor y de la gracia que nos señala un horizonte de justicia y de paz:

El año favorable del Señor.

BARRO Y CIELO - Gerardo Oberman (HEBEL)

LA ESPAÑA DE TODOS



Por
Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

IBA YO ESTA MAÑANA por la orilla de la playa contemplando el mar levantino, un mar en absoluta calma y un lugar donde disfruto unas breves vacaciones, cuando de pronto me vino a la mente, con cierta añoranza de patria chica, mi condición de murciano por parte de madre, y me dije: ¡hay que reivindicar el panocho!

Pero inmediatamente se han revelado en mi interior mis ancestros paternos leoneses, a cuya región me unen fuertes vínculos sentimentales, y me he dicho ¿y por qué no el leonés, sea el de Los Ancares, el del Bierzo, el de la Cabrera o el de Sanabria (cuyo lago inspiró a Unamuno una de las mejores obras por él escritas y en el que tantos días de solaz he pasado); o el asturleones,periférico entre dos comunidades tan hermanadas entre sí, como son la leonesa y la asturiana?

Porque, necesario será aclararlo desde ahora mismo que yo ser, soy madrileño. Allí nací, allí me eduqué, allí he vivido la mayor parte de mi vida, allí se han criado mis hijos y han nacido y se están criando y educando mis nietos… Pero ser madrileño, en los tiempos que corren, perteneciente a una comunidad que no reivindica ser nación, que no tiene un simple dialecto que llevarse a la boca y donde todo el mundo habla y entiende el español (¿o hay que decir castellano ignorando que hay quinientos millones de hispano-hablantes que lo identifican directamente como lengua española?), donde to quisque, venga de donde venga, es recibido con los brazos abiertos, sin preguntarle ni por su origen ni por su destino, donde nadie puede sentirse apátrida y cualquier "forastero" puede ser alcalde de sus municipios o presidente de la comunidad autónoma, sin que tenga que hacer profesión de madrileñismo ni abjurar de sus orígenes; ser madrileño, digo, pudiera parecer como si te faltara algo, como estar incompleto.

Así es que miro hacia atrás y busco refugiarme en mi estirpe, bien sea murciana o leonesa a ver si consigo superar el desánimo que me ha invadido por sentirme un tanto apátrida. Porque resulta que tampoco ser "español", salvo cuando "la roja", es decir, la Selección Nacional de Fútbol, gana el Mundial (uno solo, tampoco hay que echar las campanas al vuelo), es algo de lo que puedas presumir impunemente; hay que cuidarse mucho cómo y dónde lo exhibes, porque puede convertirse en un estigma y acarrearte ser señalado como un apestado, invasor o simplemente un advenedizo.

Veamos las opciones. Supongamos que me decido por reivindicar mi condición de murciano. Nuestro aliado google (tampoco voy a pretender hacer una sesuda investigación filológica con su correspondiente aparato crítico, en un tema como es éste que no es de mi especialidad, así es que asumimos el riesgo de una posible imprecisión, dada la vulnerabilidad de la fuente consultada) me aclara que el panochoes un dialecto (mal empezamos si ni siquiera idioma podemos de-

nominarle) que se habla "en el sudeste de la península Ibérica, concretamente en la Región de Murcia, sur de la provincia de Albacete, sierras orientales de Jaén, en la comarca alicantina de la Vega Baja del Segura, y el oriente de la provincia de Almería (Comarca de los Vélez y Almanzora)". ¡Vaya! Se trata, de un habla interregional que ni aún puede adjudicarse en exclusividad a Murcia. Aclara, no obstante, que "los rasgos dialectales están especialmente patentes hoy día sólo entre ciertos segmentos de población, especialmente en aquellos que han permanecido más al margen de la alfabetización en castellano y la presión de éste (agricultores, obreros, etnia gitana y otros colectivos)". Es decir, algo parecido a lo que ocurriera en Galicia o en el País Vasco y en una buena parte de Cataluña, País Valenciano o Islas Baleares, hasta fechas muy recientes en las que las políticas lingüísticas de sus "países" respectivos están consiguiendo (en algunos de esos lugares a duras penas, como es el caso del País Vasco) una gramática y una fonética común, cosa que mi linaje murciano no ha cultivado. Afirma la misma fuente que "los rasgos del murciano son muy heterogéneos y variables, pero no más heterogéneo y variable que el castellano o el catalán o el aragonés, pudiéndose considerar que se mantiene un mismo patrón dialectal a lo largo de todo el territorio lingüístico murciano, el cual apenas sufre grandes variaciones lo cual hace que no pueda hablarse de `hablas murcianas' sino de 'dialecto murciano' con sus naturales variedades subdialectales", afirmación que no suena nada mal, porque le da un rango de proximidad a otros hermanos mayores.

La otra opción que tengo es acogerme al leonés (llionés) o, tal vez, al asturleones, dados los vínculos familiares que me unen con Asturias, donde he pasado uno de los pocos asentamientos de cierta duración aparte de mi enclave principal que, como queda dicho, es Madrid. Continúa nuestra dependencia de Wikipedia y con ella la posible limitación que ello implica, para fijar su ubicación: León, Zamora, Miranda do Douro (región Tras-os-Montes de Portugal, donde es lengua

Así es que me vuelvo a mi viejo y acogedor Madrid, aprovechando las verbenas del Carmen y de la Paloma, donde seguro que podré compartir con muchos de esos conciudadanos, sin que ni ellos ni yo preguntemos por nuestro origen…

reconocida) y su rama trufada en Asturias. En este caso no solamente interregional, sino internacional. Un habla derivada del latín que se ha dejado colonizar progresivamente por el castellano hasta que éste se convirtiera en español que cuenta (al leonés, me refiero), con defensores muy conspicuos que tratan de encumbrarlo en el lugar que se merece, como Eva González Fernández en el siglo XIX y una nueva generación de autores que en la actualidad tienen el empeño de evitar que se convierta en una lengua en extinción.

Pero constato, por mi conocimiento del medio, que tanto en Murcia como en León, por mucho amor que se tenga a sus tradiciones, por mucho empeño que se ponga en la defensa de sus rasgos culturales, por mucho esfuerzo que se haga en estructurar su ancestral forma de comunicarse y aun en el supuesto de que se lograra elevar su condición de dialecto al de idioma, tanto Murcia como León, repito, jamás renunciarían a serEspaña y a sentirse orgullosos de haber contribuido a hacer del español una lengua universal que muy pronto puede llegar a ser la segunda con más hablantes del mundo. Porque ser murciano o ser leonés no está reñido con ser español; porque hablar panochoo llionésno lleva implícito renunciar al patrimonio común, fruto del esfuerzo de la suma de las Españas, que quiere ser patria común, no sólo para conservar lo que nos une e identifica sino para promover y potenciar los rasgos distintivos que enriquecen las diferencias intercomunitarias.

Aprovechando la brisa matinal, cuando hacía apenas una hora que un tímido sol pugnaba por abrirse espacio entre las nubes, me doy un baño en las tibias aguas de la playa de Denia; mi mente se ha despejado y me he dicho: si ser murciano o leonés, regiones o comunidades tan alejadas entre sí, no es óbice para ser español, por mucho amor que cada uno tenga por su terruño, por su patria chica, por sus ancestros, por sus raíces, por su lengua aborigen; y si, por otra parte, ser madrileño es un crisol de culturas de las Españas, donde murcianos y leoneses, catalanes y vascos, gallegos y andaluces, extremeños y aragoneses, castellanos y manchegos, cántabros y riojanos, asturianos y valencianos, canarios y mallorquines, navarros y ceutíes o melillenses pueden sentirse como en casa; donde una sola lengua permite entendernos y convivir sin que nadie se sienta forastero, ¿qué necesidad tengo de refugiarme en patrias chicas, a no ser para disfrutar de su encanto y belleza, de sus paisajes y de su arte, de su comida y de sus vinos, de sus costumbres y de sus lenguas; de sus gentes maravillosas, al fin y al cabo ¿Cabe mayor ecumenismo que éste? ¿Cabe mayor y mejor caldo de cultivo para promover el entendimiento y la fraternidad, sin necesidad de elevar barreras innecesarias? Porque el secreto no está en restar, en escoger entre una u otra patria, entra una u otra lengua, entre una u otra cultura regional; tenemos la posibilidad de añadir una a la otra, podemos ser murcianos, o leoneses, o cántabros o asturianos, o andaluces, o de cualquiera otra parte del territorio nacional, sin renunciar a nuestra parte alícuota de españoles. ¿Cabe mayor riqueza? Así es que me vuelvo a mi viejo y acogedor Madrid, aprovechando las verbenas del Carmen y de la Paloma, donde seguro que podré compartir con muchos de esos conciudadanos, sin que ni ellos ni yo preguntemos por nuestro origen, ni por nuestra lengua, ni por nuestra bandera, una universal "clara con limón" que nos hará sentirnos confortablemente instalados, como en nuestra propia casa. ***R***

HUGONOTES

Mártires por la fe
#9



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

Desde la Reforma al Coloquio de Poissy
(1521 - 1561) #3

La máquina persecutoria estaba montada y Beda y los suyos le respondieron, que era necesario perseguir la herejía con el máximo rigor, de lo contrario sería un grave prejuicio para el honor del rey y de la regente Luisa de Saboya. Por lo visto aquellos teólogos confundían la causa del trono con la suya propia.

El papa Clemente VII recurrió dos años más tarde a la misma táctica y escribía al parlamento de París que era necesario que contra aquel gran desorden que venía de la rabia de Satán y de la impiedad de sus secuaces, debía luchar todo el mundo con grandes esfuerzos para preservar la salvación común, ya que aquellos furibundos no solo intentaban malear y destruir la religión, si no también la realeza, nobleza, leyes, órdenes y autoridad.

El clero tuvo dos concilios en París bajo la presidencia de cardenales y arzobispos, donde los reformadores fueron acusados de execrables conjuradores y el muy cristiano rey exhortaba a ahogar en sus dominios todos los dogmas viperinos. Los herejes debían exterminarse totalmente y los menos culpables ir a prisión para hacer penitencia perpetua con el pan del dolor y el agua de la tristeza.

Al comienzo ya vimos quienes fueron los autores de las persecuciones. Italia jugó un papel importante con la regente Luisa de Saboya; los cardenales que estaban por encima de todos los príncipes; los curas y los monjes, que dicen ser súbditos de la Santa Sede antes de pertenecer a su país. Esta observación la veremos en muchas ocasiones de la historia y quedó demostrado en la noche de San Bartolomé que según un escritor moderno la tildó de un crimen italiano.

Al comienzo el obispo Briçonnet se enfrentó a la tormenta e incluso se atrevió a tratar a los sorbonistas de fariseos hipócritas, pero su firmeza duró poco, porque cuando vio que debería responder de sus actos ante el parlamento, se echó para atrás. Nunca sabremos en que medida abjuró de la fe que había predicado. De todas formas le condenaron a pagar un multa de doscientas libras, volvió a su diócesis e intentó que nunca más se volviera a hablar de él.

Lefèvre se vio amenazado por todas partes; el obispo Briçonnet dando un paso atrás y Farel fue obligado a huir de la región. Era la primera gran victoria que conseguían los enemigos del Evangelio y se felicitaron por el triun-



Lista de pastores hugonotes ejecutados por su fe protestante.

fo. Sin embargo, no era suficiente ya que no había corrido todavía la sangre y como hacía falta muy pronto satisfizo el fanatismo de Roma.

Los recién convertidos que formaban la Iglesia de Meaux al ver que sus dirigentes se dispersaban, buscaron edificarse entre ellos y perseverar. Uno de los miembros de aquella congregación llamado Juan Leclerc, cardador de lanas, empezó a ir de casa en casa para animar y consolidar la fe de los hermanos. Lleno del primer fervor no se le ocurrió otra cosa que escribir un pasquín en el que proclamaba que Roma era el anticristo y el Señor la destruiría con el soplo de su boca. Cogió el pasquín y con valentía lo colocó en la misma puerta de la iglesia. Todo se llenó de confusión alrededor del antiguo edificio.

Los fieles católicos se extrañaron y los frailes franciscanos se irritaron y pidieron que las autoridades le castigaran con ejemplaridad. Su proceso duró muy pocos días y el humilde cardador de lana fue condenado en 1523 a ser azotado públicamente. El reo, con las manos atadas a la espalda y el torso desnudo, fue paseado por las calles de la ciudad tres días seguidos mientras le cubrían de azotes. Las manchas de sangre del mártir señalaban el camino de la multitud que le seguía en procesión. Una mujer animaba al desgraciado con su mirada y sus palabras.

Al final de los tres días hicieron parar aquella procesión sangrienta en el centro de la plaza. Cuando el verdugo preparó el fuego para calentar el hierro y marcar en la frente del reo la señal de la infamia, su madre presente en el terrible espectáculo, con voz desgarrada que conmovió a todos los presentes gritó llena de dolor: ¡Viva las marcas del Señor Jesucristo! Terminado el espectáculo, la multitud en silencio abría paso a la madre del mártir, con tristeza y respeto, para que lentamente pudiera llegar a su casa. Leclerc fue dejado en libertad y se fue a vivir a una aldea que se encontraba a seis leguas de Meaux y después hacia finales del año 1523 se traslada a Metz, donde como el apóstol Pablo le encontramos ejerciendo el oficio de cardador de lana y a la vez intentando iluminar con el Evangelio las mentes de los que le rodeaban. Hubo bastantes conversos a la nueva religión y aquel humilde artesano puso los cimientos de una Iglesia que llegó a ser muy conocida.

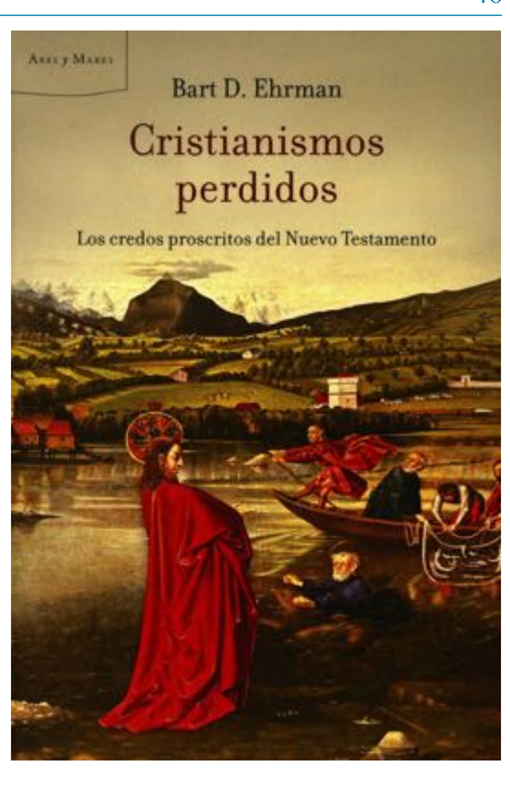
Había un ilustre personaje muy bien considerado por las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad que acababa de convertirse y los amigos del Evangelio rebosaban de gozo por el acontecimiento. Parecía que Metz pronto sería un faro de luz en medio de las tinieblas de superstición que le rodeaba, pero el celo imprudente de Leclerc paró esa marcha lenta, pero segura y levantó una tormenta que casi arruinó el testimonio de esa naciente Iglesia.

Se acercaba el día de una solemne celebración religiosa. A unos cinco kilómetros de la ciudad había una ermita con las imágenes de la virgen María y de los santos más renombrados en la región, donde los habitantes del lugar tenían la costumbre de subir en peregrinación una vez al año para adorar las imágenes, poner unos cirios y obtener el perdón de los pecados.

Aprovechando el crepúsculo de la noche, Leclerc salió de la ciudad y se dirigió a la ermita. Entró y permaneció silencioso rodeado de imágenes y estatuas, pensando que al día siguiente todo un pueblo, que solo debía adorar a Dios, iba a postrarse delante de aquellas imágenes hechas de piedra o madera. Tales pensamientos libraban un combate en el corazón de todos los verdaderos cristianos de los primeros siglos de la Iglesia y también en el corazón del cardador de lana. Esos pensamientos sobre “no te harás imagen ni semejanza” perturbaron de tal forma su mente que se levantó; se acercó a las imágenes y una después de otra las tiró al suelo e indignado las esparció rotas delante del altar. Después de esto Leclerc volvió a Metz donde llegó cuando clareaba el día y al pasar por la puerta de la ciudad fue visto por algunos vecinos.

Por la mañana de aquel día festivo todo se puso en marcha en la parte antigua de la población. Las campanas sonaban, las cofradías juntaban a todos sus adeptos y toda la ciudad presidida por los canónigos, los curas y frailes, desfilaban con pompa repitiendo plegarias, cantando canciones a los santos que iban a adorar; los crucifijos y los estandartes desfilaban en orden y los timbales y tambores respondían al cántico de los fieles. Después de una hora de andar, la procesión llegó al lugar de peregrinaje y cual fue el asombro de los curas cuando con el incensario en la mano, vieron que las imágenes que iban a adorar, estaban cubriendo el suelo de la ermita mutiladas. Se retiraron llenos de espanto y anunciaron el sacrilegio a la gente. El alboroto que se produjo fue monumental y cesaron los cantos. Los canónigos, curas y frailes se esforzaron en provocar a la multitud y de ella salió el grito: ¡Muerte, muerte al sacrílego! *(Continuará)*. ***R***

LA INVENCIÓN DE LAS ESCRITURAS: LA FORMACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO PROTO-ORTODOXO



Capítulo 11 de *Cristianismos perdidos*. *Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Bart D. EHRMAN, editorial Ares y Mares, Barcelona 2004.

Los números entre corchetes corresponden al paso de página de la edición de la obra en papel, que permiten la citación bibliográfica de la página correspondiente.

Fuente para esta edición:
http://servicioskoinonia.org/relat/386.htm

LA VICTORIA DEL CRISTIANISMO proto-ortodoxo en su búsqueda del predominio dejó diversas marcas indelebles en la historia de la civilización occidental. De todas ellas, ninguna ha resultado ser tan significativa como la formación del Nuevo Testamento como canon de las Sagradas Escrituras.

Es evidente que el desarrollo de una jerarquía eclesiástica fue importante, pero hoy existen numerosas denominaciones cristianas y una amplia variedad de estructuras eclesiásticas. La formulación de los credos ortodoxos también fue igualmente importante, pero en algunas iglesias los viejos credos han sido reemplazados por nuevos y nadie asiste semanalmente a sesiones de Estudios Crédicos para discutir cómo las afirmaciones de Nicea pueden cambiar su vida. El Nuevo Testamento es un asunto completamente diferente: es aceptado y leído por millones de personas alrededor del mundo y es considerado por muchos cristianos palabra de Dios, Sagrada Escritura, el fundamento último de su fe y sus prácticas (incluso entre los cristianos que subrayan también la importancia de la «tradición»). En la concepción cristiana común, los veintisiete libros que conforman el Nuevo Testamento son los textos entregados por Dios a su pueblo para orientar las vidas y el entendimiento de los creyentes.

Comprender que la Iglesia no tuvo siempre un Nuevo Testamento es algo que para la mayoría de las personas resulta un tanto inquietante, pero lo cierto es que las Escrituras cristianas no descendieron del cielo pocos años después de la muerte de Jesús. Los libros que finalmente se- [333-334] rían incluidos en el canon sagrado fueron escritos por diversos autores a lo largo de un período de sesenta o setenta años, en diferentes lugares y para diferentes audiencias. Otros libros fueron escritos durante el mismo período, algunos incluso por los mismos autores que los anteriores.

Poco tiempo después la Iglesia se vio inundada por una serie de libros que supuestamente también habían sido escritos por los primeros seguidores

de Jesús, falsificaciones en nombre de los apóstoles escritas décadas e incluso siglos después de que éstos hubieran muerto y llevaran ya mucho tiempo enterrados. Prácticamente toda esta literatura fue destruida, olvidada o perdida. Sólo una fracción de los escritos de los primeros cristianos sería inmortalizada al ser incluida en el canon sagrado.

¿Por qué fueron incluidos esos veintisiete libros y no cualquiera de los otros? ¿Quién decidió qué libros serían incluidos? ¿Con qué criterio? ¿Cuándo? Una cosa es la afirmación de los creyentes, basada en razones teológicas, según la cual las decisiones respecto al canon, como los libros mismos, fueron resultado de la inspiración divina, pero otra muy diferente es estudiar la verdadera historia del proceso y explorar las largas e interminables discusiones sobre qué libros debían formar parte del canon y cuáles debían ser rechazados. El proceso no tardó unos cuantos meses y tampoco años. Tardó siglos. E incluso una vez concluido no hubo unanimidad al respecto.

EMPEZAR POR EL FINAL: EL CANON, TRESCIENTOS AÑOS DESPUÉS

Para iniciar nuestras reflexiones sobre la formación del canon del Nuevo Testamento, acaso lo mejor que podemos hacer es plantear brevemente el contexto y a continuación empezar por el final[55]. La mayoría de los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en el siglo I de la era común, desde las primeras cartas de Pablo, escritas hacia el año 50 e. c.[56] hasta la Segunda Epístola de Pedro, a la que muchos consideran el libro más tardío del Nuevo Testamento, redactada probablemente hacia 120 e. c. Las controversias que hemos estudiado se remontan en su mayor parte a los doscientos años siguientes. No obstante, tras ese período de doscientos años no había aún un canon del Nuevo Testamento fijo.

El primer autor cristiano de cualquier tipo en promover un canon del Nuevo Testamento compuesto por los veintisiete libros que conocemos[334-335] y no otros fue Atanasio, obispo de Alejandría en el siglo IV. Este canon aparece en una carta que Atanasio escribió en el año 367 e. c., más de tres siglos después de las obras de Pablo, el primer autor cristiano. Como obispo de Alejandría, Atanasio enviaba anualmente una carta a las iglesias egipcias que estaban bajo su jurisdicción. El propósito de estas cartas era determinar la fecha de la Pascua de Resurrección, que a diferencia de lo que ocurre en los calendarios modernos no estaba prevista por adelantado y debía ser anunciada cada año por las autoridades eclesiásticas. Atanasio utilizaba estas epístolas pascuales para proporcionar consejo y orientación pastoral a sus iglesias. En su famosa trigésimo novena epístola pascual del año 367 e. c. Atanasio indica, como parte de sus consejos, los libros que sus iglesias deben aceptar como Escrituras canónicas. En primer lugar, enumera los libros del «Antiguo Testamento», incluidos los apócrifos del Antiguo Testamento (que debían ser leídos como literatura devota, no como autoridades canónicas). Luego pasa a anotar exactamente los veintisiete libros que hoy componen el Nuevo Testamento, señalando que: «sólo en éstos las enseñanzas divinas son proclamadas. No añadáis ninguno a éstos; no prescindáis de ninguno».

Numerosos académicos han asegurado de forma irreflexiva que la carta de Atanasio representa el «cierre» del canon y que a partir de ella cesaron las disputas sobre qué libros debían ser incluidos en él. Sin embargo, la verdad es que los debates y las diferencias de opinión continuaron, incluso

El primer autor cristiano de cualquier tipo en promover un canon del Nuevo Testamento compuesto por los veintisiete libros que conocemos y no otros fue Atanasio, obispo de Alejandría en el siglo IV. Este canon aparece en una carta que Atanasio escribió en el año 367 e. c., más de tres siglos después de las obras de Pablo

en la propia iglesia de Atanasio. Por ejemplo, Dídimo el Ciego, famoso maestro en la Alejandría del siglo IV, afirmó que la Segunda Epístola de Pedro era una «falsificación» que no debía ser incluida dentro del canon[57]. Además, Dídimo mencionaba otros libros como sagradas autoridades, entre ellos el *Pastor* de Hermas y la Carta de Bernabé[58].

Un poco más tarde, a principios del siglo V, la iglesia de Siria terminó su canon del Nuevo Testamento, del que excluía la Segunda Epístola de Pedro, la Segunda y Tercera Epístolas de Juan, la Epístola de Judas y el Apocalipsis, sumando un total de sólo veintidós libros. La iglesia de Etiopía finalmente aceptó los veintisiete libros mencionados por Atanasio, pero añadió otros cuatro libros, muy poco co-

[55] Una exposición accesible de la formación del canon cristiano puede encontrarse en Gamble, *The New Testament Canon*. Un estudio completo y erudito nos lo proporciona Metzger, *The Canon of the New Testament*.

[56] Como ya hemos señalado, las cartas de Pablo fueron escritas antes que los evangelios del Nuevo Testamento, que fueron compuestos entre los años 65-70 (Marcos) y 90-95 (Juan).

[57] Dídimo quedó ciego a la edad de cuatro años, pero desarrolló una memoria extraordinaria que, unida a su pasión por las Escrituras, le permitió aprender gran parte de los textos.

[58] Véase Metzger, *Canon of the New Testament*, pp 213-214

[59] Se trata de un texto distinto a las cartas atribuidas a Clemente (1 y 2 Clemente) que hemos comentado en otros capítulos.

¿Cómo comenzó este proceso? ¿Por qué tomó tanto tiempo para resolverse (si es que de hecho podemos considerarlo resuelto)? ¿Cómo decidieron los líderes cristianos qué libros debían ser incluidos? ¿Cuáles fueron los factores que los motivaron a ello y qué les sirvió de impulso inicial?

nocidos en realidad —los Sínodos, el Libro de Clemente[59] el Libro de la Alianza y la Didascalia—, haciendo un total de treinta y un libros. Otras iglesias tenían [334-335] también sus propios cánones. Y por ello, cuando hablamos de la versión «final» del Nuevo Testamento, lo hacemos añadiendo (mentalmente) las comillas, puesto que nunca ha existido un completo acuerdo sobre el canon en todo el mundo cristiano.

No obstante, sí ha habido un acuerdo sobre el canon en buena parte de las tradiciones católica romana, ortodoxa oriental y protestante. Los veintisiete libros enumerados por Atanasio son aquí «el» Nuevo Testamento. Pero incluso así, el proceso no fue concluido de forma definitiva mediante la ratificación oficial del canon de Atanasio en un concilio eclesiástico convocado para este fin[60]. No existiría un pronunciamiento oficial sobre el asunto hasta el concilio de Trento, a mediados del siglo XVI (un concilio católico, lo que significa que sus decisiones sólo eran obligatorias para los católicos). Para entonces, sin embargo, los veintisiete libros de la lista ya se habían «establecido» como Sagradas Escrituras.

El canon del Nuevo Testamento, por tanto, fue ratificado por un amplio consenso antes que por una proclamación oficial. Un acuerdo mayoritario de las iglesias cristianas sobre sus límites puede advertirse ya hacia comienzos del siglo V.

EL COMIENZO DEL PROCESO

¿Cómo comenzó este proceso? ¿Por qué tomó tanto tiempo para resolverse (si es que de hecho podemos considerarlo resuelto)? ¿Cómo decidieron los líderes cristianos qué libros debían ser incluidos? ¿Cuáles fueron los factores que los motivaron a ello y qué les sirvió de impulso inicial?

Ya hemos estudiado un aspecto que, al menos en parte, animó la formación del canon. Dado que desde sus inicios el cristianismo fue una religión que enfatizaba las creencias apropiadas y necesitaba de autoridades en las cuales basar esas creencias, los textos escritos adquirieron muy pronto una importancia inusual en el movimiento. Los apóstoles de Jesús, es evidente, fueron considerados fuentes de conocimiento autorizadas sobre las palabras y obras de Jesús. Pero los apóstoles no podían estar en todos los lugares al mismo tiempo para atender las necesidades de las iglesias repartidas por todo el imperio. Los escritos [336-337] apostólicos, por tanto, se encargaron de sustituir la presencia apostólica, y la palabra escrita cobró así verdadera relevancia.

Hubo otra razón que impulsó la formación de un canon de las Sagradas Escrituras, y aparece mucho tiempo antes de que comiencen las misiones cristianas para fundar iglesias. En cierto sentido, el movimiento cristiano tenía un canon desde su mismo inicio, antes incluso de que cualquier texto apostólico hubiera sido escrito. Jesús y sus seguidores terrenales poseían una colección de escritos sagrados. Eran judíos y como tales aceptaban por completo la autoridad de los libros que serían incluidos en lo que luego los cristianos llamarían el «Antiguo Testamento».

No hay duda alguna de que durante su ministerio público Jesús aceptó, siguió, interpretó y enseñó las Escrituras hebreas a sus discípulos. Esto no quiere decir que el canon hebreo hubiera alcanzado ya su forma definitiva en la época de Jesús. Por el contrario, todo indica que el canon de veintidós libros hoy aceptado por los judíos estaba entonces en proceso de desarrollo, un proceso que no llegaría a completarse hasta el siglo III de la era común.[61]. Con todo, prácticamente la totalidad de los judíos de la época de Jesús reconocían la sagrada autoridad de los primeros cinco libros de la actual Biblia hebrea, conocidos como la Tora o Ley de Moisés y, en ocasiones, como el Pentateuco (expresión que significa «cinco rollos»). Muchos judíos, entre ellos Jesús, también aceptaban como autoridades sagradas los libros de los profetas hebreos (Isaías, Jeremías, etc.), así como algunos otros textos, como los Salmos.

Jesús conocía bastante bien estos libros sagrados y sus enseñazas eran, en gran medida, una interpretación de ellos; de hecho, en tradiciones tempranas se le llama «rabí» (lo que significaba «maestro» de la Escritura). Jesús participa en discusiones con sus adversarios, los fariseos, sobre la ade-

[60] El canon de veintisiete libros *fue* ocasionalmente sancionado en este o aquel sínodo o reunión del consejo. Pero tales encuentros eclesiásticos eran entendidos como cuestiones locales, y sus conclusiones no eran obligatorias para la totalidad de la Iglesia El primer sínodo que ratificó el canon de Atanasio tuvo lugar en Hippo Regius (Hipona), norte de África, en el año 393 Véase Ehrman, *Lost Scriptures*, pp 341-342.

[61] Los veinticuatro libros de la Biblia hebrea coinciden con los treinta y nueve libros del Antiguo Testamento cristiano, pero numerados y ordenados de manera diferente. Los doce «profetas menores» (de Oseas a Malaquías) de la mayoría de las traducciones cristianas forman en la Biblia hebrea un solo libro llamado «Los Doce» Sobre la formación del canon de la Biblia hebrea, véase Sanders, «Canon» [El Antiguo Testamento de la Biblia católica contiene siete libros no recogidos en la Biblia hebrea ni en las ediciones protestantes Tobías, Judit, los Libros Primero y Segundo de los Macabeos, Baruc, la Sabiduría y el Eclesiástico].

cuada interpretación de las leyes de las Escrituras, al debatir, por ejemplo, sobre la manera correcta de honrar el sábado[62]. Cuando alguien le pregunta cómo tener vida eterna, Jesús le responde que debe guardar los mandamientos, y a continuación, para ilustrar su idea, cita algunos de los diez mandamientos (véase Mateo 19:17–19).

Cuando se le pregunta sobre los principales mandamientos de la ley, responde citando Deuteronomio 6:5, «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente», y Levítico 19:18, «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22:34-40). Éstos [337-338] no son mandamientos que Jesús invente; lo que está haciendo es citar las Escrituras. Incluso cuando parece abolir la Ley de Moisés, lo hace con el fin de realzar lo que, a su juicio, es su verdadero significado e intención: la ley dice no matarás, Jesús dice no te encolerices; la ley dice no cometerás adulterio, Jesús dice no seas lujurioso; la ley dice ojo por ojo, Jesús dice pon la otra mejilla (Mateo 5:21-48). Para Jesús, son las intenciones profundas de estas leyes las que deben ser seguidas, no simplemente sus significados superficiales. Jesús entiende la Ley de Moisés como unas instrucciones entregadas por Dios sobre cómo vivir y cómo adorarle.

Lo mismo puede decirse de sus primeros seguidores. Como él, se trataba de judíos que observaban la ley, y poseían una colección de Sagradas Escrituras desde el comienzo. Esto también es cierto a propósito de autores cristianos posteriores cuyos libros finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento: Pablo, Mateo, Lucas, el autor de la Epístola a los Hebreos y casi todos los demás citan las Escrituras judías como textos fundamentales para orientar la vida y el culto de las comunidades cristianas a las que se dirigían. Estos autores citan las Escrituras en su traducción griega (llamada Biblia de los Setenta o *Septuaginta*) porque sus lectores hablaban griego, y para la mayoría de los primeros cristianos esta traducción tenía tanta autoridad como el original hebreo[63].

[62] Es importante señalar que Jesús y los fariseos están de acuerdo en que el sábado debe ser honrado, el desacuerdo es respecto a *como* debe ser honrado.

Además, estos cristianos no veían a Jesús como el fundador de una *nueva* religión que descartara la antigua, sino como el cumplimiento de esa antigua religión; Jesús había traído una nueva forma de entender a Dios que ya había sido anunciada en la Biblia hebrea.

La mayoría de los judíos, por supuesto, se negó a aceptar la idea de que Jesús era el cumplimiento de las antiguas profecías sobre el Mesías y, en consecuencia, rechazó el mensaje cristiano. Esto proporcionó a los primeros cristianos un motivo para concebir sus propias autoridades sagradas: separarse de los judíos, que se negaban a aceptar la «autorizada» interpretación de sus Escrituras propuesta por los cristianos[64].

El movimiento que condujo a establecer un conjunto de autoridades cristianas claramente diferenciado puede ya apreciarse en los textos del Nuevo Testamento. Jesús, por supuesto, expuso su *interpretación* de las Escrituras como interpretación autorizada, lo que significaba que debía ser aceptada como normativa por sus seguidores, quienes pensaban no sólo que era correcta y verdadera sino que era resultado de la inspira- [338-339] ción divina. Tras la muerte de Jesús, sus enseñanzas en general, y no únicamente su interpretación de las Escrituras, fueron reconocidas como sagradas por sus seguidores. De hecho, no mucho tiempo después de su muerte sus enseñanzas ya habían empezado a ser consideradas tan verdaderas como las Escrituras judías mismas por una gran cantidad de personas. Podemos ver este giro en los escritos de Pablo, quien en varias (aunque raras) ocasiones cita las enseñanzas de Jesús para resolver cuestiones de ética en sus iglesias:

[63] Excepto, por supuesto, para aquellos que, como los marcionistas, negaban cualquier autoridad al Antiguo Testamento.

[64] Los estudiosos han advertido hace bastante tiempo que los cristianos preferían utilizar códices para sus libros (esto es, hojas escritas por ambos lados y cosidas para mantenerlas juntas, como los libros que empleamos hoy en día) más que rollos. Antes del cristianismo, prácticamente todos los textos se escribían en rollos ¿Es posible que los cristianos comenzaran a utilizar códices para diferenciar sus textos sagrados de los escritos sagrados de los judíos, venerados precisamente como rollos? Sobre códices y rollos, véase Gamble, *Books and Readers*, pp 42-66.

Además, estos cristianos no veían a Jesús como el fundador de una nueva religión que descartara la antigua, sino como el cumplimiento de esa antigua religión; Jesús había traído una nueva forma de entender a Dios que ya había sido anunciada en la Biblia hebrea.

En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido... y que el mando no despida a su mujer. (1 Corintios 7:10-11)

Jesús enseñó que las parejas casadas no debían divorciarse, a pesar de que la Ley de Moisés les permitía hacerlo. Sin embargo, Jesús afirmaba que Moisés había admitido esto «teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón» (Marcos 10:2-11). Para los cristianos, estas enseñanzas superaban las disposiciones de la ley judía.

Aún más, hacia finales del siglo I, las palabras de Jesús eran consideradas «Sagrada Escritura» por los autores cristianos. En un sorprendente pasaje de la Primera Epístola a Timoteo (5:17-18), el autor (que afirma ser Pablo) insta a sus lectores a pagar doble

Estos autores entendían que había ciertas autoridades cuyas enseñanzas tenían tanto peso como las Escrituras (judías), pero no tenían idea de que ello conduciría finalmente al establecimiento de un canon de veintisiete libros

remuneración a los presbíteros y cita en apoyo de esta concepción dos pasajes de las «Escrituras ». El primero es Deuteronomio 25:4 («No pondrás bozal al buey que trilla»), pero el otro es un dicho de Jesús, ahora en Lucas 10:7 («El obrero tiene derecho a su salario»). Aquí las palabras de Jesús equivalen a Sagrada Escritura.

En ciertos círculos se consideraba que las enseñanzas de Jesús no estaban simplemente a la par con las Escrituras, sino que las superaban con creces. Éste es un fenómeno que ya habíamos encontrado en nuestro recorrido al estudiar el Evangelio copto de Tomás, la colección de 114 dichos de Jesús cuya correcta interpretación, según dice el texto, proporciona vida eterna. Sin embargo, en los círculos proto-ortodoxos, lo que se consideraba fidedigno y autorizado no eran las secretas enseñanzas de Jesús sino las recogidas en las obras apostólicas. Y tan importantes como sus enseñanzas eran los acontecimientos de su vida. Los relatos sobre la vida de Jesús —sus palabras y sus acciones, su muerte y [339-340] resurrección— empezaron a circular en determinado momento y fueron aceptados como textos sagrados por la mayoría de los proto-ortodoxos, que los consideraron, por lo menos, tan dignos de crédito como la Biblia hebrea.

Junto con estos autorizados relatos sobre la vida de Jesús surgieron los autorizados escritos de sus apóstoles, a los que se empezó a otorgar estatus sagrado antes de que terminara el período en que se escribe el Nuevo Testamento. Como hemos señalado antes, el último libro del Nuevo Testamento en ser escrito fue probablemente la Segunda Epístola de Pedro, un texto que casi de forma unánime los estudiosos críticos consideran pseudónimo, esto es, no una obra verdadera del apóstol Pedro sino una de las muchas falsificaciones realizadas en su nombre durante el siglo II (cf. el Evangelio de Pedro, el Apocalipsis de Pedro, la Carta de Pedro a Santiago, etc.). Una de las características más llamativas de esta epístola es que se refiere a los escritos del apóstol Pablo, a los que ya trata como Escrituras autorizadas. Al atacar a quienes tergiversan los escritos paulinos, alterando su significado para adecuarlo a sus propios propósitos (acaso se trate de alguna especie de proto-gnósticos), el autor afirma:

> ...como os lo enseñó también Pablo, nuestro querido hermano, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo escribe también en todas las cartas cuando habla en ella de esto. Aunque hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente — como también las demás Escrituras — para su propia perdición. (2 Pedro 3:15-16)

Al colocar las epístolas de Pablo al mismo nivel que «las demás Escrituras», este autor ha dado un paso significativo. Para este momento, los escritos apostólicos ya están siendo venerados y recopilados como Sagradas Escrituras.

Y así, hacia el final del período en que se escriben los libros del Nuevo Testamento, tenemos un movimiento en dirección a un canon bipartito compuesto por las palabras de Jesús (o los relatos sobre él) y las obras de sus apóstoles. Ahora bien, al referirnos a esta tendencia como a un «movimiento» debemos cuidarnos de no estar cometiendo un anacronismo excesivo. Los cristianos de la época no estaban todos de acuerdo respecto al canon, como hemos visto una y otra vez, y tampo- [340-341] co había nadie que pensara que pertenecía a un «movimiento» que estuviera dirigiéndose hacia algún lado. Estos autores entendían que había ciertas autoridades cuyas enseñanzas tenían tanto peso como las Escrituras (judías), pero no tenían idea de que ello conduciría finalmente al establecimiento de un canon de veintisiete libros. Sin embargo, al considerar el proceso desde la distancia, nos es posible advertir que sus afirmaciones tuvieron un profundo efecto en el desarrollo del cristianismo proto-ortodoxo, dado que, a su debido tiempo, algunas de esas autoridades terminarían siendo incluidas en el canon.

AUTORES Y AUTORIDADES

Probablemente todo grupo cristiano de los siglos II y III otorgaba autoridad a los textos escritos, y todos los grupos decidieron que esa «autoridad» emanaba del estatus del «autor» del texto. Se pensaba que estos autores habían estado estrechamente relacionados con la autoridad suprema, Jesús mismo, a quien se consideraba representante de Dios. Los diferentes grupos vincularon sus puntos de vista a autoridades apostólicas de distintas maneras: los ebionitas, por ejemplo, afirmaban representar las ideas defendidas por Pedro, el discípulo más cercano a Jesús, y por Santiago, su hermano; los marcionistas aseguraban basarse en las ideas de Pablo, que éste había recibido de Jesús a través de una revelación especial; los gnósticos valentinianos, por su parte, también aseguraban basarse en las enseñanzas de Pablo, tal y como habían sido transmitidas a Teudas, el maestro de Valentín.

Los proto-ortodoxos consideraban a todos estos apóstoles —Pedro, Santiago, Pablo y muchos otros— autoridades, pero no todos los libros que utilizaban sus iglesias eran obras apostólicas (aunque en algunos casos afirmaran serlo). Los cuatro evangelios que finalmente formarían parte del Nuevo Testamento, por ejemplo, son todos textos anónimos, escritos en tercera persona *sobre* Jesús y sus compañeros.

Ninguno contiene afirmaciones en primera persona («Un día, cuando Jesús y yo íbamos a Cafarnaum...») o asegura haber sido escrito por un testigo presencial de los hechos narrados o por un amigo de un testigo presencial. ¿Por qué entonces los llamamos Mateo, Marcos, Lucas y Juan? Porque en algún momento del siglo II, cuando los cristianos proto-ortodoxos [341–342] reconocieron la necesidad de contar con autoridades *apostólicas,* atribuyeron estos libros a apóstoles (Mateo y Juan) y a compañeros cercanos de los apóstoles (Marcos, secretario de Pedro y Lucas, compañero de viajes de Pablo). La mayoría de los expertos actuales ha dejado de lado estas identificaciones[65] y reconoce que los libros fueron escritos en la segunda mitad del siglo I por cristianos relativamente bien educados, que hablaban y escribían griego, pero, más allá de esto, desconocidos.

Otros libros que terminarían siendo aceptados como autoridades no eran anónimos sino homónimos, esto es, escritos por alguien que tenía el mismo nombre que una persona famosa en círculos cristianos.

Quienquiera que haya escrito la Epístola de Santiago incluida en el Nuevo Testamento, por ejemplo, no indica en ningún momento que sea Santiago, el hermano de Jesús. Además, el nombre Santiago era muy común en el siglo I, y sólo dentro del Nuevo Testamento encontramos siete Santiagos distintos [66]. En cualquier caso, la Epístola de Santiago fue aceptada más tarde como obra apostólica a partir de la idea de que su autor *era* el hermano de Jesús, si bien el texto nunca afirma tal cosa.

El nombre Juan era también muy común. Y aunque ni el Evangelio ni las Epístolas de Juan declaren haber sido escritos por alguien con ese nombre, el libro del Apocalipsis sí (véase Apocalipsis 1:9). Sin embargo, el autor no asegura ser Juan el hijo de Zebedeo, uno de los apóstoles de Jesús. De hecho, en una escena «Juan» tiene una visión del trono de Dios rodeado por veinticuatro ancianos que le adoran por siempre (Apocalipsis 4:4, 9-10). Normalmente se considera que estos veinticuatro ancianos son los doce patriarcas de Israel y los doce apóstoles, pero el autor no señala que se vea a sí mismo entre ellos por lo que es probable que no fuera uno de los apóstoles. El libro, por tanto, es un homónimo, pero sería aceptado luego como libro canónico por cristianos que creían que su autor había sido, en realidad, Juan el discípulo de Jesús.

Por otro lado, algunos de los libros del Nuevo Testamento son pseudónimos: falsificaciones de personas que, explícitamente, se hacen pasar por otras. En este grupo se incluyen casi con total seguridad la Segunda Epístola de Pedro, con bastante probabilidad las epístolas pastorales a Timoteo y Tito, muy seguramente las epístolas deuteropaulinas a los efesios y los colosenses y la segunda a los tesalonicenses, y es posible que también la Primera Epístola de Pedro y la Epístola de Judas.

¿Qué motivos tenían los autores de estos textos para afirmar ser perso- [342-343] nas famosas? Como hemos visto, la principal razón para ello era conseguir que sus ideas fueran escuchadas. Y en este caso, sus ideas no sólo fueron escuchadas: fueron aceptadas, respetadas, reconocidas como autoridades e incluidas en las Sagradas Escrituras.

Cabe preguntar entonces si alguno de los libros que terminaron formando parte del Nuevo Testamento fue realmente escrito por uno de los apóstoles originales. Como hemos visto, el consenso actual entre los estudiosos críticos es que ni Mateo escribió el primero de los evangelios ni Juan el cuarto, y que Pedro no escribió la segunda de las cartas que se le atribuyen y, probablemente, tampoco la primera. Ningún otro libro del Nuevo Testamento afirma haber sido escrito por uno de los discípulos que acompañaron en vida a Jesús. Nos quedan, por supuesto, los libros del apóstol Pablo. El Nuevo Testamento recoge trece libros suyos, de los que siete son considerados auténticos por prácticamente todos los expertos[67]. Por tanto, si por libro «apostólico» entendemos un libro escrito realmente por un apóstol, la mayoría de los libros del Nuevo Testamento no son apostólicos. Ahora bien, si el término se interpreta en un sentido más amplio como «libro que contiene enseñanzas apostólicas tal y como éstas fueron definidas por la emergente Iglesia proto-ortodoxa», todos los veintisiete libros superan la prueba.

Cabe preguntar entonces si alguno de los libros que terminaron formando parte del Nuevo Testamento fue realmente escrito por uno de los apóstoles originales

VACILANTES PASOS HACIA EL CANON

Volvamos ahora a la cuestión de cómo, cuándo y por qué los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento llegaron a formar parte del canon. Hasta aquí, hemos visto que el proceso estaba ya en marcha hacia finales del período en que estos libros se escriben, pero también hemos señalado que el canon no alcanza ningún tipo de cierre o clausura hasta, por lo menos, casi trescientos años después, a finales del siglo IV. ¿Por qué tardó tanto en ocurrir esto? ¿Qué fue lo que guió el proceso?

Puede parecer extraño que los cristianos de los primeros tiempos recono-

[65] Véase Ehrman, *New Testament,* pp 58-59.

[66] Dos de ellos entre los discípulos Santiago, el hijo de Alfeo y Santiago el hijo de Zebedeo.

[67] Véase Ehrman, *New Testament*, pp 287-289.

Puede parecer extraño que los cristianos de los primeros tiempos reconocieran la necesidad de textos autorizados que les proporcionaran una guía sobre cómo vivir y en qué creer y que, al mismo tiempo, no advirtieran la necesidad de disponer de un número finito y fijo de escritos apostólicos, un canon cerrado

cieran la necesidad de textos autorizados que les proporcionaran una guía sobre cómo vivir y en qué creer y que, al mismo tiempo, no advirtieran la necesidad de disponer de un número finito y fijo de escritos apostólicos, un canon cerrado. Sin embargo, no tenemos evidencia de [343-344] que a principios del siglo II, cuando los textos ya estaban circulando y se les estaba atribuyendo autoridad, hubiera existido algún esfuerzo concertado para fijar un canon de las Escrituras entre los cristianos proto-ortodoxos (y tampoco entre los demás grupos cristianos). De hecho, las actitudes hacia los textos sagrados eran muy variadas entre los proto-ortodoxos de este período inicial.

Para ejemplificar esto quisiera examinar las ideas de tres autores proto-ortodoxos que escribieron sus obras hacia el segundo cuarto del siglo II[68]. Es difícil asignar fechas a estos escritos con precisión, pero al parecer la Carta de Policarpo a los Filipenses fue escrita hacia el año 130 e. c, el *Pastor* de Hermas entre 110 y 140 e. c. y la homilía conocida como Carta Segunda de Clemente alrededor de 150 e. c. [69]. Todos estos escritos son creación proto-ortodoxa. Los últimos dos, de hecho, fueron en ocasiones aceptados como Escrituras canónicas por cristianos ortodoxos en tiempos posteriores (ambos están incluidos en antiguos manuscritos el Nuevo Testamento). No obstante, representan concepciones de las autoridades textuales bastante dispares.

La Carta de Policarpo es prácticamente un pastiche de citas y alusiones de escritos que al final se convertirían en parte del Nuevo Testamento: casi un centenar de citas de estos textos y sólo una docena de escritos del Antiguo Testamento en una carta de catorce capítulos, relativamente breves. En cierto momento Policarpo parece de hecho referirse a la Epístola a los Efesios como «Escritura», pero la interpretación de este pasaje es aún objeto de debate. Algunas veces invoca una autoridad explícita (por ejemplo, «recordad lo que dijo el Señor...»). Sin embargo, en la mayoría de los casos, lo que Policarpo hace es emplear frases y versículos bastante conocidos de los escritos del Nuevo Testamento sin atribuirlos a una fuente en particular; versículos y frases procedentes especialmente de las obras de Pablo, la Epístola a los Hebreos, la Primera Epístola de Pedro y los evangelios sinópticos. Si esta carta fuera el único texto proto-ortodoxo del período que conociéramos, podríamos pensar que estamos frente a un movimiento firme hacia la atribución de autoridad a los primeros escritos cristianos, los que serían incluidos luego en el Nuevo Testamento. Pero que el movimiento en esta dirección no era firme nos lo sugiere el *Pastor* de Hermas, obra que probablemente alcanzó su forma definitiva *después* de la Carta de Policarpo. El *Pastor* es un libro mucho más [344-345] largo que la Carta de Policarpo (de hecho es más largo que cualquiera de los recogidos en el Nuevo Testamento) y uno podría esperar que ello se tradujera en un gran número de citas y alusiones. Sin embargo, ocurre precisamente lo contrario, y aunque el libro está repleto de enseñanzas y exhortaciones éticas autorizadas, contiene sólo una cita explícita de una autoridad textual de cualquier tipo. Y esta autoridad, resulta, es un apocalipsis judío, perdido en la actualidad, conocido como Libro de Eldad y Modat. Algunos lectores sospechan que Hermas conoció y fue influido por la Epístola de Santiago y, posiblemente, por el Evangelio de Mateo y la Epístola a los Efesios, pero los argumentos a favor de ello no parecen muy sólidos. En comparación con Policarpo, Hermas no parece para nada comprometido con las autoridades textuales o con un canon de las Sagradas Escrituras emergente[70]. Nuestro tercer ejemplo nos ofrece una situación diferente del festín de Policarpo y la hambruna de Hermas. La homilía de mediados del siglo II conocida como Carta Segunda de Clemente realiza varias declaraciones verbalmente similares a algunos pasajes de las

[68] Para una exposición mas completa sobre estos autores, véase Metzger, *Canon of the New Testament,* cap 3.

[69] Sobre la datación de estas obras y otras cuestiones relacionadas con ellas, véanse los dos volúmenes de mi edición de *Padres Apostólicos* [Para una traducción al castellano de estos textos, véase Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1936, de donde proceden las citas de 2 Clemente de las próximas páginas].

[70] Uno podría sentirse tentado a atribuir la ausencia de referencias a autoridades textuales en el *Pastor* de Hermas al hecho de que se trata de un apocalipsis, esto es, de una revelación directa proporcionada por Dios a un profeta ¿Por qué citar las Escrituras cuando la visión misma es ya una autoridad? Hay algo de cierto en esta réplica, pero es importante subrayar que otros textos apocalípticos contienen bastante alusiones a los textos de las Escrituras El Apocalipsis de Juan, por ejemplo, alude ampliamente al Antiguo Testamento, aunque no lo cita de forma directa, y el Apocalipsis de Pedro evidencia con claridad la influencia de algunos primeros textos cristianos, como los evangelios. Dada la inusual extensión del *Pastor* y las numerosas ocasiones en las que Hermas pudo citar las Escrituras (por ejemplo, cuando trata de los «mandamientos») resulta extraño que no lo hiciera nunca.

epístolas del Nuevo Testamento (por ejemplo, de la Primera Epístola a los Corintios y la Epístola a los Efesios), pero no cita estos libros como autoridades. El texto cita con mayor frecuencia las palabras de Jesús («el Señor dijo»), pero lo hace sin atribuir estas palabras a cualquiera de los evangelios escritos que conocemos. Y lo que es aún más relevante: de sus once citas de las enseñanzas de Jesús, cinco no se encuentran en los evangelios canónicos.

Antes ya nos hemos referido a una de las más interesantes:

> Dice, en efecto, el Señor dijo: «Seréis como corderos en medio de lobos». Respondiole Pedro y le dijo: «¿Y si los lobos despedazan a los corderos?». Respondió Jesús a Pedro: «No teman los corderos a los lobos después de morir. Así, vosotros no temáis tampoco a los que os matan y nada más os pueden hacer; sino temed al que después de muertos tiene poder sobre alma y cuerpo para arrojaros a la *gehenna* [infierno] de fuego». (2 Clemente 5:2-4)

La fuente de este extraño diálogo es desconocida, aunque como señalamos en su momento podría derivar del Evangelio de Pedro. No obstante, para la cuestión que estamos debatiendo, resulta todavía más significativo un dicho citado más adelante: [345-346]
Preguntado, en efecto, el Señor mismo por alguien sobre cuándo vendría su reino, contestó: «Cuando el dos sea uno, y lo de fuera *como* lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino». (2 Clemente 12:2)

Este dicho es muy similar a uno que no encontramos en los evangelios canónicos sino en el Evangelio copto de Tomás y al que ya nos habíamos referido en el tercer capítulo, el Dicho 22:
Le dijeron: «Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?».
Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; ... entonces entraréis en el Reino[71].

Lejos de apoyar a Policarpo y mostrar una confianza semejante en, exclusivamente, libros que luego se convertirían en parte del canon, y lejos también de seguir a Hermas y pasar por alto las antiguas autoridades textuales, la Carta Segunda de Clemente parece aceptar una amplia variedad de autoridades, en especial dichos de Jesús, e incluso algunos que, en última instancia, no llegarían a formar parte de las Escrituras canónicas. En conclusión, hacia mediados del siglo II, las cuestiones relacionadas con el canon no estaban aún resueltas en los círculos proto-ortodoxos. Esto concuerda perfectamente con otros hallazgos de nuestro estudio: los cristianos de Rhossos aceptaban el Evangelio de Pedro, como en un principio lo hace su obispo, Serapión, que luego lo rechaza[72]; algunos cristianos aceptaban el Apocalipsis de Pedro o la Tercera Epístola de Pablo a los Corintios como Sagradas Escrituras, mientras que otros no[73]; algunos consideraban canónicas la Carta de Bernabé o la Carta Primera de Clemente, otros no; el Apocalipsis de Juan y la Epístola a los Hebreos fueron constantemente objeto de discusión.

MOTIVOS PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL CANON

No hay duda de que en la segunda mitad del siglo II tuvieron lugar varios acontecimientos que darían origen a la necesidad de un canon de las [346-347] Sagradas Escrituras proto-ortodoxo. El motivo principal fue la aparición de movimientos proféticos como el montañismo *dentro* de los círculos proto-ortodoxos y la oposición a las fuerzas heréticas *fuera* de esos círculos.

[71] Traducción castellana de Ramón Trevijano, en Antonio Piñero, ed, *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi,* II, *Evangelios, hechos y cartas,* Madrid, Trotta, 2004, p 84.
[72] Véanse pp 35-38.
[73] Véanse pp 307-309.

algunos cristianos aceptaban el Apocalipsis de Pedro o la Tercera Epístola de Pablo a los Corintios como Sagradas Escrituras, mientras que otros no; algunos consideraban canónicas la Carta de Bernabé o la Carta Primera de Clemente, otros no; el Apocalipsis de Juan y la Epístola a los Hebreos fueron constantemente objeto de discusión.

Ya conocemos el efecto del montañismo. Mientras cristianos proto-ortodoxos como Montano y sus compañeras profetisas pudieran asegurar que recibían revelaciones directamente de Dios, no parecía haber una forma clara de impedir que los herejes cristianos realizaran afirmaciones semejantes.

Por tanto, aunque la teología de los montañistas (entre ellos Tertuliano) era proto-ortodoxa, las actividades del grupo debían ser proscritas.

Y fue así como el reconocimiento de posibles abusos (algo que sin duda exacerbó el fracaso de las profecías montañistas sobre la inminencia del fin) llevó a los líderes cristianos hacia autoridades más confiables. Las autoridades escritas, fiables y fijas, eran, en este sentido, superiores a las profecías inspiradas, fluctuantes e inestables. Se trataba de autoridades fundadas en la verdad transmitida por Jesús

Es imposible que los evangelios puedan ser más o menos en número de los que ya son. Dado que vivimos en cuatro zonas del mundo y existen cuatro vientos principales, y la Iglesia está repartida por todo el mundo y el pilar y fundamento de la Iglesia es el Evangelio y el espíritu de la vida, es adecuado que ella disponga de cuatro pilares…

a sus apóstoles, y se trataba de escritos cuya validez no era momentánea sino permanente.

Sin embargo, más que cualquier otra circunstancia, lo que convirtió en urgente la cuestión del canon fue la interacción de los proto-ortodoxos con las formas heréticas del cristianismo. En esto, nadie fue más importante que Marción, quien, por lo que sabemos, fue el primer cristiano de cualquier tipo que promovió un canon de las Escrituras fijo al publicar sus versiones modificadas del Evangelio de Lucas y de diez epístolas paulinas. Podemos valorar el impacto de Marción examinando las posiciones de dos de sus adversarios proto-ortodoxos, el primero de los cuales escribe en el momento en que sus ideas empiezan a tener gran efecto y el segundo un poco más tarde.

Justino Mártir fue uno de los más prolíficos autores proto-ortodoxos del siglo II. De su obra se conservan dos apologías en las que defiende la fe contra sus detractores paganos y un trabajo llamado «Diálogo con Trifón», en el que intenta demostrar la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, en buena parte sustentándose en la interpretación cristiana de las Escrituras judías. Lamentablemente, sus demás escritos se han perdido, entre ellos un ataque a las herejías de su época que luego se convertiría en una de las fuentes de Ireneo.

A pesar de apelar con frecuencia a textos autorizados, Justino no da muestras de sentir ninguna inclinación por un canon fijo del Nuevo Testamento en sus obras conservadas[74]. Cita los evangelios una docena [347-348] de veces, pero por lo general se refiere a ellos como «memorias de los apóstoles» y tampoco menciona a los *autores* de estos libros como autoridades; la autoridad de esos textos, en realidad, es consecuencia del hecho (para Justino se trata de un hecho) de que refieren fielmente las palabras y obras de Jesús. Además, no resulta del todo claro si estas citas provienen de evangelios separados tal y como hoy los conocemos o de algún tipo de Armonía evangélica que Justino, o alguien diferente en Roma, había creado uniendo los evangelios disponibles para formar un único y largo relato con todos ellos[75]. Sus citas emplean a menudo una frase de Mateo y una frase de Lucas en combinaciones que no se encuentran en ninguno de los manuscritos de los evangelios conservados[76].

Todavía más digno de atención que su desenfadado uso de los evangelios como autoridades es la circunstancia de que Justino no cite al apóstol Pablo. ¿Es posible que esto sea consecuencia del hecho de que Marción, activo en Roma al tiempo que Justino, usara casi exclusivamente escritos paulinos y, debido a ello, Justino asociara al apóstol con las enseñanzas del hereje? Aunque Justino señalaba ya que la influencia de Marción se estaba extendiendo por el mundo *(Primera apología* 26), su verdadero efecto no se dejaría sentir hasta más tarde. Ésta es la razón por la que resulta interesante contrastar el uso relativamente despreocupado que Justino hace de las autoridades escritas con el que encontramos luego en Ireneo, otro conocido pensador proto-ortodoxo que se opuso a los herejes empleando citas de textos autorizados. Lo que encontramos en Ireneo, unos treinta años después de Justino, es una clara noción del canon o, al menos, de un canon de los evangelios sagrados. En un famoso pasaje, Ireneo lamenta que para justificar sus aberrantes ideas los herejes no sólo inventen sus propios evangelios sino que, además, se apoyen en uno u otro de los evangelios incluidos en el canon, pero únicamente en uno de ellos. Así, nos dice, los ebionitas utilizan sólo a Mateo, quienes «separan a Jesús del Cristo» (esto es, la mayoría de los gnósticos) utilizan sólo a Marcos, los marcionistas utilizan sólo a Lucas y los gnósticos valentinianos utilizan sólo a Juan. Para Ireneo esta reducción de los evangelios es tan condenable como la producción de textos falsos: [348-349]

Es imposible que los evangelios puedan ser más o menos en número de los que ya son. Dado que vivimos en cuatro zonas del mundo y existen cuatro vientos principales, y la Iglesia está repartida por todo el mundo y el pilar y fundamento de la Iglesia es el Evangelio y el espíritu de la vida, es adecuado que ella disponga de cuatro pi-lares y sople inmortalidad por todos lados. (Contra las herejías 3.11.7)

[74] Véase la discusión en Metzger, *Canon of the New Testament,* pp 143-148.

[75] Una Armonía evangélica de este tipo fue creada por Taciano, un discípulo sirio de Justino. El texto recibió el nombre de Dietasseron («mediante los cuatro») porque fue compuesto combinando y entretejiendo en una única narración los relatos de los cuatro evangelios que finalmente se convertirían en canónicos. El Dietasseron fue *el* texto evangélico utilizado en Siria durante vanos siglos (más que cualquiera de los evangelios «separados» de Mateo, Marcos, Lucas y Juan) Si Justino también ideó o usó una Armonía evangélica similar a la de Taciano ha sido tema de intensos debates entre los estudiosos.

[76] Hay un pasaje que parece una cita de Juan («Cristo también dijo "Hasta que no volváis a nacer no entrareis en el reino de los cielos"», *Primera apología* 614), pero Justino no la atribuye a ningún evangelio escrito.

Por tanto, así como son cuatro las esquinas de la tierra y cuatro los vientos, los evangelios deben ser cuatro, ni uno más ni uno menos.

Lo que es importante destacar aquí es que mientras Justino tenía una noción de autoridad sagrada más bien vaga, fundada en unas «memorias » escritas por los apóstoles de Jesús, pero cuyos autores y número no especifica, treinta años después, Ireneo dispone de un conjunto fijo de cuatro evangelios, atribuidos cada uno a un autor específico. ¿Qué es lo que separa a Ireneo de Justino? Entre otras cosas, treinta años de cristianismo marcionista, treinta años de una rama del cristianismo que propone un canon de sólo once libros en versiones revisadas por Marción [77].

También es importante advertir que mientras Justino nunca cita a Pablo, Ireneo lo hace muchas veces. Algunos estudiosos han pensado que esto pudo ser un intento por parte de Ireneo de recuperar a Pablo de manos de los herejes, dado que el apóstol era el favorito no sólo de los marcionistas sino de algunos gnósticos[78]. Si esta idea es correcta, permitiría aclarar porque el canon proto-ortodoxo incluyó las cartas a Timoteo y Tito junto con las diez que Marción conocía, puesto que en ningún otro lugar del Nuevo Testamento Pablo se muestra más proto-ortodoxo que en las epístolas pastorales, que insisten en la elección de hombres de gran valía como obispos y diáconos y se oponen a la falsa «ciencia» *(gnosis)* y a las «fábulas y genealogías» sin fundamento (cf. 1 Timoteo 1:4; 6:20). He aquí a un Pablo falsificado para beneficio de una proto-ortodoxia que avanza a grandes pasos, resuelta a vencer toda resistencia herética[79].

[77] Justino e Ireneo también están separados por treinta años de otros movimientos heréticos, incluido el crecimiento de vanas religiones gnósticas Sin embargo, dado que estos otros movimientos no parecen haber subrayado la importancia de un canon cerrado, es posible que no hayan sido tan determinantes para la idea de Ireneo de que habla cuatro y sólo cuatro evangelios.

[78] Véase Pagels, *Gnostic Paul*.

EL CANON DE MURATORI Y LOS CRITERIOS DE CANONICIDAD

Dados estos motivos para emprender la formación de un canon de las Escrituras fijo, podemos preguntarnos ahora cómo hicieron los cristianos proto-ortodoxos para decidir qué libros incluir en él y cuáles ex- [349-350] cluir. Una de las mejores maneras de seguir su razonamiento es examinar la lista de textos canónicos más antigua que se conserva, el Canon de Muratori, un texto fragmentario que en los últimos años se ha convertido en tema de un buen número de debates[80]. Este «canon» es una lista de los libros que su anónimo autor consideraba que debían formar parte del Nuevo Testamento. Su nombre se debe a Ludovico Antonio Muratori, el experto que los descubrió en una biblioteca de Milán. En 1740 Muratori publicó el manuscrito que contenía la lista, no tanto para proporcionar acceso a los diversos documentos que incluía (principalmente tratados de varios padres de la Iglesia de los siglos IV y V) como para mostrar lo descuidados que podían ser los copistas de la Edad Media. En un tratado de Ambrosio, por ejemplo, el escriba había copiado las mismas treinta líneas *dos* veces; pero lo que es aún peor, la segunda copia de estas treinta líneas era diferente de la primera en cerca de treinta lugares, casi un error por cada renglón. Es evidente que no era la persona más indicada para el trabajo. ¡Y eso que no poseemos la copia que empleó originalmente!

En cualquier caso, es en este manuscrito tan mal copiado que se encuentra el Canon de Muratori. La mayoría de los expertos concuerdan en que el manuscrito procede del siglo VIII. El texto está en latín (un latín verdaderamente horrible) pero es una traducción de un original griego. Los debates de los últimos años giran alrededor de la fecha y localización de ese original. El punto de vista más común desde la época de Muratori es que éste habría

[79] Véase también MacDonald, *The Legend and The Apostles*

[80] Véase la discusión en Metzger, *Canon of the New Testament,* pp 191-201.

También es importante advertir que mientras Justino nunca cita a Pablo, Ireneo lo hace muchas veces. Algunos estudiosos han pensado que esto pudo ser un intento por parte de Ireneo de recuperar a Pablo de manos de los herejes, dado que el apóstol era el favorito no sólo de los marcionistas sino de algunos gnósticos

sido escrito en algún lugar cercano a Roma hacia la segunda mitad del siglo II, posiblemente en la época de Hipólito; sin embargo, estudios recientes han intentado demostrar que el texto se comprende mejor si se lo sitúa hacia el siglo IV, en alguna región de la parte oriental del imperio. Los argumentos a favor de ello, no obstante, no han sido del todo convincentes [81]. El comienzo del texto se ha perdido, pero dada la forma en la que el fragmento comienza hay pocas dudas sobre los libros que describe inicialmente:

> … en los cuales estuvo presente y por tanto los incluyó [en su narración]. El tercer libro del evangelio es aquel según Lucas.

El autor describe a continuación quién era Lucas y, después, habla del «cuar-

[81] La más completa exposición de esta posición es la de Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*. Las dificultades planteadas por ella han sido convincentemente mostradas por vanos de los expertos que han reseñado esta obra, en especial Ferguson, Holmes y Metzger.

¿Cuáles eran esos criterios? Pues bien, resulta que eran los mismos cuatro criterios empleados por un amplio abanico de autores proto-ortodoxos de los siglos II y III

to de los evangelios», el cual es «aquel según Juan». La lista, [350-351] en otras palabras, empieza señalando los cuatro evangelios, el tercero y cuarto de los cuales son, respectivamente, Lucas y Juan. Es bastante claro que se iniciaba con Mateo y Marcos, al último de los cuales se alude en la frase incompleta con la que comienza el fragmento. Por tanto, el Canon de Muratori incluye los cuatro evangelios que finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento y ningún otro. Tras referirse a Juan, la lista menciona los Hechos de los Apóstoles y, luego, las epístolas de Pablo, de las que menciona siete dirigidas a iglesias (corintios, efesios, filipenses, colosenses, gálatas, tesalonicenses y romanos), a dos de las cuales, señala el autor, Pablo escribió dos veces (corintios y tesalonicenses), y cuatro a individuos (Filemón, Tito y dos a Timoteo). Este canon, en resumen, contiene las trece epístolas paulinas. Además, el autor rechaza explícitamente la epístola «a los laodicenses» y una dirigida «a los alejandrinos», de las que afirma que «fueron falsificadas en nombre de Pablo para impulsar la herejía de Marción». Éstas, señala proponiendo una memorable imagen, «no pueden se acogidas en la Iglesia católica porque no es apropiado mezclar la hiel con la miel». La lista prosigue mencionando como aceptables la Epístola de Judas, dos epístolas de Juan, la Sabiduría de Salomón (libro que evidentemente no consiguió al final ingresar en el Nuevo Testamento)[82] el Apocalipsis de Juan y el Apocalipsis de Pedro, libro que, sin embargo, de acuerdo con el autor del fragmento, algunos cristianos no permiten que sea leído en sus iglesias. El texto sostiene además que el *Pastor* de Hermas debe ser leído, pero no como Sagrada Escritura en la iglesia, dado que:

> Hermas lo escribió muy recientemente, en nuestra época, en la ciudad de Roma, mientras Pío, su hermano, ocupaba la silla del obispo en la iglesia de esta ciudad, (líneas 73-76).

En otras palabras, el *Pastor* es un escrito reciente (de «nuestra época ») y no es obra de un apóstol (sino del hermano de un obispo). Por esto no puede ser incluido en el canon.

El fragmento termina con una referencia a otros libros rechazados:

> No aceptamos nada que provenga de Arsino o Valentín o Miltíades, quien también ha compuesto un nuevo libro de salmos para Marción, además de Basílides, el fundador asiático de los catafrigios [es decir, Montano]... [351-352]

La lista se acaba en este punto, a mitad de la frase.

Al hacer el balance final tenemos que este autor proto-ortodoxo aceptaba veintidós de los veintisiete libros que finalmente conformarían el Nuevo Testamento. No se incluyen la Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago, la Primera y Segunda Epístolas de Pedro y alguna de las epístolas de Juan (la lista incluye dos de las tres que poseemos, pero no indica cuáles son estas dos). Además, acepta la Sabiduría de Salomón y, de manera provisional, el Apocalipsis de Pedro. Por último, rechaza algunos libros, bien sea porque se trata de textos heréticos —las falsificaciones marcionistas de las cartas de Pablo a los alejandrinos y los laodicenses y otras falsificaciones atribuidas a gnósticos y montañistas— o bien por no cumplir con sus criterios de canonicidad.

[82] Se trata de uno de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento en las tradiciones católica y ortodoxa.

¿Cuáles eran esos criterios? Pues bien, resulta que eran los mismos cuatro criterios empleados por un amplio abanico de autores proto-ortodoxos de los siglos II y III. Para estos autores, un libro sólo podía ser admitido dentro del canon de las Sagradas Escrituras proto-ortodoxo si era:

a) **Antiguo**: los autores proto-ortodoxos creían que una autoridad canónica tenía que haber sido escrita cerca de la época de Jesús. Esto se explica en parte por algo que ya hemos encontrado antes en nuestro estudio: las sospechas que despertaba cualquier cosa nueva y reciente en las religiones antiguas, en las que lo respetado era la antigüedad y no tanto la novedad. Es evidente que Jesús mismo no era «antiguo», incluso desde la perspectiva de los siglos II y III; pero parte del valor de lo antiguo es que permite remontase a los orígenes, y dado que la religión cristiana había empezado con Jesús, para que un texto fuera aceptado como autoridad debía haber sido escrito en una época cercana a la suya. Por esto el *Pastor* de Hermas no puede ser incluido en el Canon de Muratori, pues se trata, relativamente, de una obra reciente.

b) **Apostólico**: para ser una autoridad un texto debe haber sido escrito por un apóstol o, al menos, por un compañero de los apóstoles. Por ello el Canon de Muratori acepta el Evangelio de Lucas (escrito por un compañero de Pablo), el Evangelio de Juan y los escritos de Pablo, y rechaza las falsificaciones en nombre de Pablo compuestas por los marcionistas. Observamos un criterio similar [352-353] en el caso del Evangelio de Pedro. En un primer momento fue aceptado por los cristianos de Rhossos por su origen apostólico; sin embargo, una vez se decidió que no había podido ser escrito por Pedro se lo descartó por completo. Similares argumentos fueron expuestos a propósito de libros que sí consiguieron ser aceptado en el Nuevo Testamento. Durante los primeros cuatro siglos de la era común, por ejemplo, muchos cristianos proto-ortodoxos de la parte oriental del im-

perio rechazaron el Apocalipsis de Juan, pues consideraban que no había sido escrito por el apóstol. La Epístola a los Hebreos, por otro lado, no era aceptada por muchas iglesias occidentales que no creían que hubiera sido escrita por Pablo [83]Finalmente, cada uno de los bandos convenció al contrario de que sus respectivos libros eran obra de los apóstoles (en ambos casos, sin embargo, eran los escépticos quienes tenían la razón) y uno y otro fueron incluidos en el canon.

c) **Católico**: para ser aceptados en el canon proto-ortodoxo un libro tenía que gozar de un uso generalizado entre las iglesias «establecidas ». En otras palabras, los libros canónicos debían ser católicos, el término griego para «universal». De ahí la forma evasiva en que el Canon de Muratori se refiere al estatus del Apocalipsis de Pedro. El autor parece favorecer su inclusión en el canon, pero reconoce que otros miembros de la comunidad proto-ortodoxa no aceptan «que sea leído en la iglesia» (es decir, como autoridad sagrada, en oposición a los materiales de la literatura devota). Una de las razones por las que las breves epístolas «católicas» (la Segunda y Tercera Epístolas de Juan, la Segunda Epístola de Pedro, la Epístola de Judas) tuvieron tantas dificultades para ser aceptadas en el canon es que su uso no estaba generalizado. Al final, sin embargo, se juzgó que habían sido escritas por los apóstoles y los problemas planteados por su poco uso relativo fueron superados.

d) **Ortodoxo**: el criterio más importante que tenían los cristianos proto-ortodoxos para decidir la canonicidad de un libro estaba relacionado con su teología. De hecho, hasta cierto punto, los demás criterios se subordinaban a éste. Si un libro no era ortodoxo, era entonces evidente que tampoco era apostólico («evidente», es claro, para quien pronunciaba el veredicto) o antiguo (debía [353–354] de ser una falsificación reciente) o católico (la mayoría de las demás iglesias «ortodoxas» no tendrían relación con él). Volvamos a la valoración que Serapión hizo del Evangelio de Pedro: ¿cómo pudo saber que Pedro no lo había escrito? Porque el libro contenía algo que sugería una cristología docética y era obvio que Pedro no hubiera escrito una cosa semejante. Aunque ésta no sea la forma en la que actualmente los historiadores dirimen las cuestiones de autoría, tenía mucho éxito entre los proto-ortodoxos y resultó fundamental. Y así, encontramos el argumento ocupando un primer plano en el Canon de Muratori, donde las falsificaciones gnósticas y montanistas quedan excluidas, al igual que las falsificaciones marcionistas en nombre de Pablo, puesto que no se debe «mezclar la hiel con la miel».

EUSEBIO Y EL CANON A PRINCIPIOS DEL SIGLO IV

Los debates sobre los límites del canon se extendieron mucho más allá de finales del siglo II, cuando fue elaborada la lista de Muratori. En determinado momento, prácticamente todos los proto-ortodoxos se mostraron de acuerdo en que los cuatro evangelios, el libro de los Hechos, las trece epístolas paulinas, la Primera Epístola de Pedro y la Primera Epístola de Juan debían ser incluidos en el canon; sin embargo, respecto a los demás libros había profundas discrepancias. En relación con algunos (las breves epístolas católicas) los debates no eran particularmente agitados, dado que no involucraban a muchos participantes; pero otros libros, como la Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis de Juan, dieron lugar a serias discusiones: se trataba de libros largos e importantes y el si eran considerados o no canónicos interesaba a muchos.

¿Debía ser aceptada como enseñanza de inspiración divina la clara afirmación presente en Hebreos (6:4-6) de que quienes han disfrutado de la gracia y luego han caído no tienen posibilidad de alcanzarla de nuevo? ¿Debía tomarse en serio la enseñanza del Apocalipsis (20:1-3) de que Cristo reinaría en la tierra durante mil años?

Los debates públicos alrededor de estos libros tendieron a centrarse en la cuestión de su autoría: ¿fue Pablo el autor de la Epístola a los Hebreos? ¿Escribió Juan el hijo de Zebedeo el Apocalipsis? Sin embargo, la *sustancia* del debate eran las [354-355] cuestiones doctrinales: ¿podemos aceptar un punto de vista ético tan estricto como el propuesto en Hebreos o una concepción en extremo milenarista como la del Apocalipsis? ¿Y qué decir del Apocalipsis de Pedro y de la Carta de Bernabé?

¿Debía tomarse en serio la enseñanza del Apocalipsis (20:1-3) de que Cristo reinaría en la tierra durante mil años? Los debates públicos alrededor de estos libros tendieron a centrarse en la cuestión de su autoría: ¿fue Pablo el autor de la Epístola a los Hebreos? ¿Escribió Juan el hijo de Zebedeo el Apocalipsis?

Que la cuestión no fue resuelta con rapidez nos lo demuestran posteriores escritores enmarcados en la tradición proto-ortodoxa. Por ejemplo, siglo y medio después de la composición del Canon de Muratori, Eusebio nos proporciona un ejemplo de lo vivas que continuaban estando las discusiones alrededor del canon[84].

[83] Es importante señalar que la Epístola a los Hebreos no es aceptada en el Canon de Muratori, mientras que el Apocalipsis de Juan si Este es uno de los indicios de que la lista procede de Occidente, como tradicionalmente se ha sostenido, y no de Oriente.

Serian necesarios otros sesenta años de tira y afloja y de reñidos debates en el interior del bando ortodoxo para que alguien propusiera una lista definitiva de libros canónicos que coincidiera con la que hoy conocemos, lo que ocurrió en el año 367, con la famosa carta de Atanasio

[84] En el tercero de los diez volúmenes de su obra, Eusebio declara su intención de «enumerar los escritos del Nuevo Testamento» *(Historia eclesiástica* 3.25.1). Para hacerlo, propone cuatro categorías de libros. La primera comprende lo que denomina libros «reconocidos», esto es, aceptados por todos los bandos dentro de la tradición ortodoxa (la única en la que está interesado en esta parte de su obra): los cuatro evangelios, Hechos, las (catorce) epístolas paulinas (Eusebio incluye Hebreos), la Primera Epístola de Juan, la Primera Epístola de Pedro y, «si en verdad parece correcto», sostiene, el Apocalipsis de Juan. Como han señalado algunos expertos, Eusebio contradice aquí sus propias categorías, puesto que el Apocalipsis de Juan aparece como uno de sus libros «reconocidos» pese a no ser admitido por todos los cristianos; Eusebio continúa señalando que «ofreceremos diferentes opiniones [sobre el Apocalipsis de Juan] a su debido tiempo». La segunda categoría la componen los libros «disputados», es decir, los escritos que podrían muy bien ser considerados canónicos pero cuyo estatus es todavía objeto de debate. En este grupo Eusebio incluye la Epístola de Santiago, la Epístola de Judas, la Segunda Epístola de Pedro y la Segunda y Tercera Epístolas de Juan.

Eusebio menciona a continuación los libros que considera «espurios», una palabra que por lo general significa «falsificado», pero que en este contexto parece ser empleada en el sentido de «no auténtico, aunque en ocasiones considerado canónico». Estos libros incluyen los Hechos de Pablo (recuérdese lo que Tertuliano decía de las historias sobre Pablo y Tecla), el Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, la Carta de Bernabé, la Doctrina de los Doce Apóstoles (Didaché) y el Evangelio de los Hebreos. De manera un tanto extraña, Eusebio también incluye en este grupo, «si parece correcto», el Apocalipsis de Juan, que uno esperaría encontrar no entre los libros «espurios» sino entre los «disputados». [355-356]

Por ultimo, Eusebio nos ofrece una lista de libros heréticos los Evangelios de Pedro, Tomas y Matías, los Hechos de Andrés y Juan. En relación con los libros reunidos en esta categoría, Eusebio comenta:

> Ninguno de estos ha sido considerado digno de atención por ninguno de los escritores pertenecientes a la tradición eclesiástica Además, el carácter de su estilo esta muy alejado del uso apostólico, y las ideas e intenciones de sus contenidos se encuentran completamente en desacuerdo con la verdadera ortodoxia, lo que evidencia con claridad que se trata de falsificaciones de los herejes. En otras palabras, estos libros no son católicos, apostólicos u ortodoxos.

EL CANON A FINALES DEL SIGLO IV

Serian necesarios otros sesenta años de tira y afloja y de reñidos debates en el *interior* del bando ortodoxo para que alguien propusiera una lista definitiva de libros canónicos que coincidiera con la que hoy conocemos, lo que ocurrió en el año 367, con la famosa carta de Atanasio. Pero, como hemos visto, incluso un hombre tan poderoso como él no pudo resolver la cuestión de una vez por todas. Sin embargo, su lista se correspondía bastante bien con las ideas de la mayoría de cristianos ortodoxos de la época y finalmente triunfó. El más grande teólogo de la antigüedad, Agustín de Hipona, respaldó la lista y promovió su aceptación en el sínodo de Hipona, en el año 393. Y aunque no conservamos las actas de la reunión, sí tenemos las del tercer sínodo de Cartago, que cuatro años después resume las conclusiones del anterior.

Las Escrituras canónicas son las siguientes [se enumeran a continuación los libros del Antiguo Testamento] Del Nuevo Testamento los evangelios, cuatro libros; los Hechos de los Apóstoles, un libro; las epístolas de Pablo, trece; del mismo a los Hebreos, una epístola; de Pedro, dos; de Juan, apóstol, tres; de Santiago, una; de Judas, una; el Apocalipsis de Juan. Sobre la confirmación de este canon, la Iglesia allende los mares debe ser consultada.

De esta forma, el canon parece haber sido fijado en el norte de África, aunque siguiera siendo necesario consultar al respecto a la iglesia de Roma. En algunas partes de la Iglesia, el asunto se solucionó de manera ligeramente diferente. No obstante, para quienes se ubicaban dentro de la tradición ortodoxa, la raíz de la mayoría de las formas de cristianismo. [357-358] que nos resultan hoy familiares, catolicismo romano, ortodoxia oriental y protestantismo, la cuestión había quedado resuelta a todos los efectos prácticos. La proto-ortodoxia había triunfado y sólo quedaban por discutir algunos asuntos marginales.

Aunque desde nuestro punto de vista los debates teológicos de siglos posteriores tuvieran un ámbito cada vez más reducido y las diferencias entre los adversarios fueran cada vez menores, es evidente que fueron, por lo menos, igual de acalorados y, a ojos de sus participantes, tan colosales como cualquiera de los precedentes. Cuando la proto-ortodoxia se convertía en ortodoxia y los teólogos empezaron a buscar refinar sus ideas, estos nuevos debates se fundaron en las disputas de los primeros siglos cristianos, cuyos resultados presuponían. [358] ***R***

¿UNA CONDICIÓN PARA PARTICIPAR DE LOS FRUTOS, O UN RECONOCIMIENTO AL TRABAJADOR ESFORZADO?

2 Timoteo 2.6 en el centro de esta cuestión. Un error imperdonable en la Reina Valera 1960 y otras versiones de la Biblia



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

LA MUY CONOCIDAD VERSIÓN Reina Valera 1960 tradujo a 2 Timoteo 2.6 en la siguiente manera: "El labrador, para participar de los frutos, debe trabajar primero".

Otras versiones que tradujeron en la misma línea de la Reina Valera 1960 son:

Reina-Valera Antigua (1909): "*El labrador, para recibir los frutos, es menester que trabaje primero*".

Reina-Valera 1995: "*El labrador, para participar de los frutos, debe trabajar primero*".

Reina Valera Contemporánea (RVC) 2011: "*El labrador, para participar de los frutos, debe trabajar primero*".

Jubilee Bible 2000 (Spanish) (JBS): "*El labrador, para recibir los frutos, es necesario que trabaje primero*".

Traducción en lenguaje actual (TLA) año 2000: "*Y el que cultiva la tierra tiene que trabajarla antes de poder disfrutar de la cosecha*".

Luego se observa una tendencia en casi todas las versiones de la Biblia posteriores (incluso anteriores y contemporáneas a las citadas) de corregir la traducción de la Reina Valera 1960. Como representativa de esta tendencia, traigo a colación la traducción de la Biblia del Peregrino, cito: "*El labrador que trabaja es el primero en recibir los frutos*". En esta misma línea va la traducción de la versión popular Dios Habla Hoy, cito: "*El que trabaja en el campo tiene derecho a ser el primero en recibir su parte de la cosecha*". También la Biblia de Jerusalén 1998, cito: "*Y el labrador que trabaja es el primero que tiene derecho a percibir los frutos*".

Ahora bien, ¿cuál de estas dos líneas de traducción es la acertada, a la luz del mismo texto griego que les ha servido de base? ¿Existe alguna explicación con base en el texto griego, que ayude a explicar y comprender esta problemática?

Vayamos, pues, al texto griego. El texto griego de 2 Timoteo 2.6 es:



«ton kopiónta gueorgón déi próton ton karpón metalambánein».

Ahora bien, la expresión «ton kopiónta gueorgón» (en caso acusativo, género masculino, y en singular), debe traducirse: "El labrador esforzado, el labrador que trabaja arduamente".

La palabra «déi» es un verbo impersonal (es menester, es necesario, es un deber), y que tiene como sujeto la palabra «metalambánein» (un infinitivo presente activo), traducción: "es necesario que reciba", "es menester que reciba".

La expresión «ton karpón» (caso genitivo, género masculino, número plural), traducción: "de los frutos".

Finalmente tenemos la palabra «próton», que puede ser considerada un adjetivo o como un adverbio.

Como adjetivo, «próton», corresponde al caso acusativo, masculino, singular de «prótos», y según el «Léxico Griego-Español del NT», de Alfred E. Tuggy, publicado por Editorial Mundo Hispano, significando: primero, anterior.

Como adverbio, «próton», según la misma fuente citada, significa: primeramente, antes que todo, en primer lugar.

Ahora bien, como adjetivo, «próton», ha de considerarse un acusativo, masculino, singular, y la sintaxis exige que para poder decir que éste tiene una relación vital con un sustantivo, en un contexto determinado, el sustantivo también tendría que estar igualmente en caso acusativo, de género masculino y en número singular. Pero como adverbio, «próton», ha de considerarse un nominativo o acusativo neutro, singular, y por lo general se usa sin artículo.

Pero, ¿cómo se usa aquí la palabra «próton», como adjetivo o como adverbio? ¿Es posible considerar aquí a «próton» como un adjetivo? ¿Hay o no, en el pasaje en cuestión, un sustantivo con el cual concuerde «próton», y con el cual pudiese tener una relación sintáctica? Respuesta: sí.

En tal sentido, hay que poner de relieve que la expresión «ton kopiónta gueorgón» (el labrador esforzado, el labrador que trabaja arduamente) está precisamente en caso acusativo, en género masculino, y en número singular. Ahora bien, aunque es innegable la concordancia, incluso morfología similar, que existe entre la expresión «ton kopiónta gueorgón» y la palabra «próton»; no obstante, no tiene aquí la palabra «próton» un uso como adjetivo, sino más bien un uso adverbial, como adverbio.

De hecho, asumir como relacionados sintácticamente las dos expresiones en cuestión: «ton kopiónta gueorgón próton», la traducción de dicha frase sería: "el labrador esforzado primero", frase que no tendría sentido en el contexto de 2 Timoteo 2.6. En consecuencia no queda otra opción que asumir como la palabra «próton» como adverbio.

Luego, es preciso advertir que no es en relación a si asumir a «próton» como adverbio o si como adjetivo donde radica el problema que confronta a la Reina Valera 1960 y a las versiones de la Biblia que han traducido como ella a 2 Timoteo 2.6, con relación a otras versiones de la Biblia que han traducido de manera distinta el pasaje en cuestión; sino en relación al verbo impersonal «déi» (es menester, es necesario, es un deber), y el infinitivo (sujeto de dicho verbo impersonal) «metalambánein» (que reciba).

La cuestión es que mientras que el texto griego de 2 Timoteo 2.6 afirma «déi metalambánein», o sea, «es necesario que reciba»; la Reina Valera 1960 y otras, han traducido «debe trabajar» («es necesario que trabaje»), como si el texto griego dijera: «déi gueorguéin», lectura que, sin embargo, no es apoyada siquiera por el «Textus Receptus», ni aparece como variante o como lectura alternativa en el aparato crítico del «Novum Testamentum Grace Nestle-Aland».

En consecuencia, sin lugar a dudas, con base al texto griego, la traducción acertada de 2 Timoteo 2.6 es: «Es menester que primeramente reciba de los frutos, el labrador esforzado (que trabaja arduamente)». Otra acertada traducción en la misma línea: «Es necesario que primero reciba de los frutos, el labrador esforzado (que trabaja arduamente)».

En suma, 2 Timoteo 2.6 no establece una condición: «que primero trabaje, es necesario que trabaje primero para recibir de los frutos»; sino y más bien, un reconocimiento al labrador esforzado: «Que reciba primero de los frutos, antes que el resto, el labrador esforzado» (que trabaja arduamente). ***R***



EUROPA, IDEOLOGÍA DE GÉNERO Y FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO

"Se puede desaprobar la homosexualidad, pero nunca fomentar el odio al homosexual"

Por Alex Roig

periodistadigital.com

ESE FINO PERIODISTA que es **César Vidal**, acaba de destapar un episodio que, según él, "ha sido pasado por alto por la práctica totalidad de los medios de comunicación, pero que reviste una importancia extraordinaria". Actualmente, nos informa, las naciones que integran el Mercosur (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay más Venezuela en estado de suspensión y Bolivia de incorporación) se encuentran negociando un tratado comercial con la Unión Europea.

Pues bien, **denuncia y alerta**, "la UE ha condicionado la firma de ese tratado a que las naciones hispanoamericanas acepten en el seno de sus legislaciones internas las leyes de ideología de género. El dato reviste una enorme gravedad, primero, porque se trata de un acto de imperialismo intolerable [...] La ideología de género está siendo impuesta sobre naciones que sienten repugnancia por ella".

Es cierto que la Unión Europea está en trato con Mercosur, pero esto no es muy "actual" ni una novedad oculta, lleva ya 18 largos años de negociaciones. Esto es así porque **en este tratado no sólo está en juego la llamada "ideología de género"** –como veremos–, ni mucho menos los intereses económicos, que beneficiarían a ambas partes, y en especial a Europa que bien podría hacer la vista gorda sobre determinados aspectos de los derechos humanos, como hacen otros, con tal de llenarse los bolsillos de plata.

Tampoco es de hoy la difamación: "En forma engañosa suele afirmarse que las negociaciones Mercosur-UE en marcha son sobre todo de tipo comercial. No es así, la mayor parte de los temas en discusión son de carácter estructural y comprometen el conjunto de la economía en ámbitos críticos tales como servicios, patentes, propiedad intelectual, compras públicas, inversiones y competencia" (Jorge Marchini, "Union Europea-Mercosur: ¿qué se está negociando?" Nodal. Noticiero de Améria Latina y El Caribe 7 julio, 2017).

Europa, además de los asuntos legales de inversión y competencia con los que tropieza, **alerta también a los países del Mercosur** acerca de "un riesgo de aumento de la contamina-

La expresión ideología de género es, hasta donde se puede seguir la pista, un término propio del papa Juan Pablo II, para quien, en consonancia con la doctrina católica tradicional sobre la sexualidad, es profundamente ofensivo decir que las características sexuales no están determinadas por Dios y la naturaleza, y que las personas pueden nacer en un sexo y decidir ser de otro

ción del agua, por lo que pide a los gobernantes de Mercosur «una normativa más estricta» sobre el efecto potencial negativo sobre la biodiversidad, agravado por el desarrollo de la demanda de biocombustibles en Europa" ("Ganadores y perdedores").

Por su parte, **los sindicalistas de Europa y del Cono Sur** plantearon a las autoridades de ambos bloques sus principales preocupaciones y exigencias para que la negociación avance hacia un verdadero acuerdo de asociación que permita reforzar las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales entre ambas regiones y que sea capaz de potenciar el respeto a los derechos humanos, el empleo digno, el desarrollo sostenible y los valores democráticos, evitando que se constituya en un mero tratado de libre comercio ("Sindicatos de Europa y Latinoamérica exigen transparencia en las negociaciones").



De esto **se deduce que Europa no es únicamente una unión de mercados o de bancos** –aunque haya mucho de eso–, sino de naciones en torno a una Idea, una idea conocida por Estado de Bienestar, quizá la última utopía de nuestros días. Una utopía, la primera en la historia, puesta en práctica sin violencia y con tremendos resultados positivos para su población. Esta utopía molesta, y mucho a los poderosos de este mundo. Es un mal ejemplo para sus ciudadanos sometidos a todo tipo de incertidumbres, un precedente peligroso que cuestiona sus políticas económicas de desigualdad.

Europa es como una piedra en la bota de los Imperios rojos y azules que se están repartiendo el mundo a su propio gusto. Por eso hay tantos tiburones que quisieran acabar con la utopía europea, y lo cierto es que están muy cerca de conseguirlo. Europa, además, y desgraciadamente, no se valora a sí misma, "Europa no se quiere", como documenta magistralmente el periodista Arturo San Agustín (El buitre sobre el Tíber. Península, Barcelona 2008).

Europa **ha apostado, y fuerte, por los derechos humanos**, tiene experiencia suficiente para saber qué son los regímenes absolutistas, los juicios sin garantía; la tortura y la mutilación; la discriminación por cuestión de religión, raza o sexo. Es preocupante que en muchos círculos latinoamericanos, incluso llamados cristianos, se hable despectivamente de los derechos humanos y se los trate de pura ideología al servicio de los zurdos y de los terroristas. Lo malo es que esto se contagie al ciudadano europeo que no se quiere, que no se valora. De momento, parece que este ciudadano, o sus representantes, están haciendo frente a los nuevos apóstoles de la desigualdad.

Ahora, vayamos al grano, **¿qué es eso de ideología de género que, según nuestro periodista de Protestante Digital, se está imponiendo sobre las pobres naciones latinoamericanas?** La expresión ideología de género es, hasta donde se puede seguir la pista, un término propio del papa Juan Pablo II, para quien, en consonancia con la doctrina católica tradicional sobre la sexualidad, es profundamente ofensivo decir que las características sexuales no están determinadas por Dios y la naturaleza, y que las personas pueden nacer en un sexo y decidir ser de otro. Para el católico conservador la homosexualidad no es natural, perturba la idea de una identidad sexual claramente definida por Dios y la naturaleza, y por tanto es una inclinación al mal, una inclinación a violentar la voluntad divina.

A esta ideología de género, o más co-



rrecto, contra ella, **se han sumado la mayoría de las iglesias evangélicas, y con tal entusiasmo que ha dado lugar al extraño fenómeno del "ecumenismo del odio"**. El evangelicalismo es por lo general muy adverso a la Iglesia católica, hasta el punto de que el mismo término "ecumenismo" es objeto de condenación. Sin embargo, en muchos países se está dando ese "ecumenismo del odio", que consiste en buscar el apoyo de los católicos y de las Conferencias Episcopales de los distintos países de Latinoamérica para manifestarse conjuntamente contra la "ideología de género". Así hemos podido observar en un mismo evento la presencia de evangélicos fundamentalistas, ultracatólicos de HazteOir y algún que otro obispo.

El **cristiano conservador está en todo su derecho de aferrarse a su convicción de la vivencia de sexualidad "como Dios manda", el problema surge, inevitablemente, cuando la mayoría de los gobiernos democráticos liberales admiten, por una parte, la licitud de una ética que, por motivos religiosos, se opone a la homosexualidad**; y por otra, en cuanto garantes de las minorías, admiten en un mismo pie de igualdad a aquellos ciudadanos de distinta orientación sexual a la anterior, y por ley exigen que sean respetados y reconocidos sus derechos como cualquier otro ciudadano.

A nivel privado y de fe, claro que existe una tensión ineludible entre el rechazo religioso de lo homosexual, y la protección de este por parte del Estado constitucional, pero **la convivencia pacífica exige, por ley, que nadie sea discriminado** por cuestión de raza, religión o sexo. El reto para las iglesias cristianas es cómo conjugar esta ley constitucional con su propia ley religiosa, sin infringir ni una ni otra.

Pero **la cuestión es más compleja**, pues detrás de este movimiento de protesta y rechazo de lo homosexual se encuentran fuerzas económicas muy poderosas, que están utilizando para sus intereses la llamada "ideología de género"; a la que tienen mucho interés de presentar como una conspiración contra la familia, pero que **lo que realmente están haciendo es manipular los sentimiento de muchos creyentes y ciudadanos conservadores para desviar la atención de los verdaderos problemas del pueblo:** la creciente precariedad económica del ciudadano, que ni aun teniendo trabajo puede salir de la pobreza; la privatización de los bienes o derechos sociales a la educación, la salud y la seguridad. Detrás de la agenda contra ideología de género se esconden muchos intereses de corte económico y político, que poco a poco se van introduciendo en las sociedades emergentes para perpetuar la vieja esclavitud. Mucho nos tememos que la cuestión homosexual se está utilizando como una cortina de humo para ocultar intereses económicos que no quieren operar a la luz del día.

Por último, **se puede desaprobar la homosexualidad en todas sus formas por motivos de conciencia y de creencia, pero nunca, y menos en**

El Señor Vidal, que es muy viajado, no puede ignorar que, por ejemplo, en Colombia aumentan homicidios de homosexuales y transexuales, que "en muchos lugares de América Latina, salir a la calle como homosexual significa estar expuesto a graves amenazas, palizas o incluso la muerte"



cuanto cristianos, se puede alentar o fomentar el odio al homosexual. Es más, tampoco se puede guardar silencio ante el abuso, la violencia e incluso el linchamiento de este, y no me estoy refiriendo a gobiernos de carácter teocrático como el existente en algunos países musulmanes, donde colgar o arrojar desde una torre al homosexual está al orden del día, sino a naciones de ese Mercosur que, según César Vidal, "sienten repugnancia" por la ideología de género que Europa quiere imponerles. ¿No será que Europa quiere que los derechos humanos se respeten, aunque sea un poco?

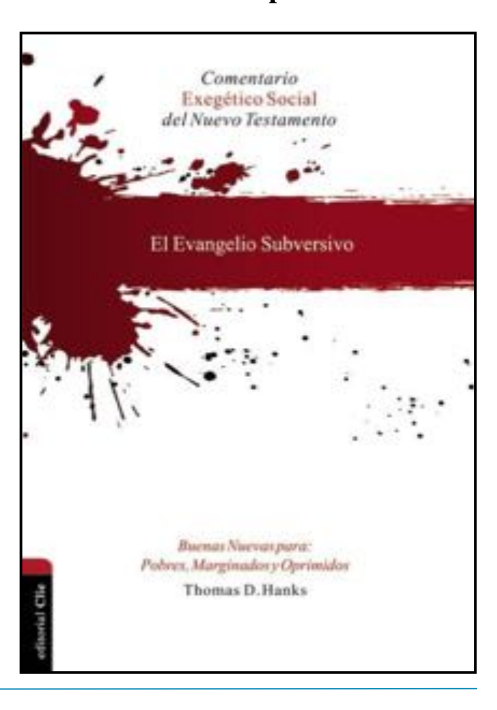
El **Señor Vidal, que es muy viajado, no puede ignorar** que, por ejemplo, en Colombia aumentan homicidios de homosexuales y transexuales, que "en muchos lugares de América Latina, salir a la calle como homosexual significa estar expuesto a graves amenazas, palizas o incluso la muerte". Por cierto, Colombia ya permite el matrimonio gay, pero la resistencia de sectores religiosos se vio reflejada en 2016 en las campañas de rechazo al histórico acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC, al que acusaban de promover una "ideología de género" .

Según Marilia Brochetto, de CNN, **casi 600 personas murieron a lo largo de América Latina por la violencia contra la población LGBT entre enero de 2013 y marzo de 2014**, según un informe de la CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) de 2015. ¿Sabían que en los primeros meses de 2017 en América Latina y Estados Unidos se han registrado al menos 41 crímenes contra la comunidad LGBT, a los que se suman múltiples agresiones e incluso torturas? (telesur). La ONG Transgender Europe coloca en números absolutos a Brasil primero entre 33 países con asesinatos de personas LGBT registrados en 2016, con 123 casos, seguido por México, 52 (Vanguardia). Según la ONG Grupo Gay de Bahía, **entre el 1 de enero y el 20 de septiembre de 2017 en Brasil se han registrado un total de 277 asesinatos de personas LGTB, lo que supone un promedio de 1,05 al día**, superando así el dato de 2016 con una media de 0,95, lo que a todas luces, también es una auténtica barbaridad.

El pasado 7 de noviembre de 2017, la filósofa estadounidense Judith Butler, fue "quemada en efigie" como bruja en São Paulo. Judith Butler es conocida por ser feminista y defensora de la igualdad de género. Fue a Brasil a difundir la versión en portugués de su libro Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism (Caminos Divergentes. Una crítica judía al sionismo"), grupos conservadores aprovecharon el acto cultural para arremeter contra ella como "bruja comunista", defensora de la "ideología de género" y "atentar en contra de la familia". Portaban muñecas gigantes representando la filósofa a las que prendieron fuego (El desconcierto.cl).

Las iglesias, los individuos, pueden estar en contra de la homosexualidad, pero **guardar silencio frente a estos actos de violencia es hacerse cómplices** de los mismos y está muy lejos del espíritu de Jesucristo.

Significativamente, **"si nos fijamos en la religión como variable, lo que encontramos es que cuanto más católico sea el país, más probabilidades habrán de aceptar la homose-**





xualidad y viceversa. Cuanto más protestantes son, menos probabilidades tienen de aceptar esto y menos probabilidades tienen de tener una legislación activa sobre los derechos de los homosexuales". Las personas LGBT que viven en países dominados por iglesias evangélicas tienden a ser las que tienen más dificultades. Las iglesias católica y evangélica tienen puntos de vista similares sobre la homosexualidad, aunque hay diferencias notables. Aunque ambos se oponen a la homosexualidad, "el clero católico tiende a ser menos opuesto a los estatutos contra la discriminación que el clero evangélico" (cnn). La prueba está precisamente en los mismos países latinoamericanos donde paradójicamente se asesinan a tantos homosexuales.

América Latina ofrece **una narrativa contradictoria**. "Mientras que muchos derechos LGBT en los Estados Unidos están enredados en disputas legales en estados individuales, en América Latina, las leyes sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción, el cambio de género en las tarjetas nacionales de identidad y las leyes contra la discriminación entraron en vigor en la década pasada, muchos de ellos antes de que la Corte Suprema de Estados Unidos legalizara el matrimonio entre personas del mismo sexo" (cnn).

Es triste comprobar que **para muchos cristianos conservadores parece que el problema más grave de la familia y del país, no es la pobreza, la violencia, el machismo, el abuso infantil dentro del círculo familiar, la inseguridad, la desatención sanitaria, la falta de escolarización, la xenofobia, la discriminación social...**, todo parece indica que para muchos buenos ciudadanos y creyentes ejemplares el único problema, el más amenazante, es, son, los chicos gays, las chicas lesbianas. ***R***

"Mientras que muchos derechos LGBT en los Estados Unidos están enredados en disputas legales en estados individuales, en América Latina, las leyes sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción, el cambio de género en las tarjetas nacionales de identidad y las leyes contra la discriminación entraron en vigor en la década pasada, muchos de ellos antes de que la Corte Suprema de Estados Unidos legalizara el matrimonio entre personas del mismo sexo"

¿PUEDEN CRISTIANISMO Y MODERNIDAD CAMINAR JUNTOS?

Publicado originalmente en inglés en la revista «HORIZONTE», vol. 13, nº 37 (2015)163-192 PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil. Traducción al castellano de Francesca Toffano

Fuente para esta edición:
servicioskoinonia.org/relat

2ª parte de 2



Roger Lenaers

Nacido el 4 de enero de 1925 en Ostende, Bélgica, entró en la orden de los Jesuitas en 1942. Estudió filosofía, teología y filología clásica. Desde 1995 trabaja como párroco en Vordernhornbach, en el Tirol austríaco.

7. …y la resurrección de los muertos

Todo esto se aplica, en primer lugar, a todos los que llamamos «santos». Venerarlos significa sin duda reconocer que están vivos y son inspiradores y, por lo tanto, resucitados, sin la más mínima idea de una tumba vacía. Su «resurrección» es el fruto de su unidad con el Jesús vivo, de haber tenido parte en su actitud y en su mente. Siempre hemos sabido que viven más allá de su muerte, que siguen viviendo, superan su muerte. Porque nunca hemos venerado su alma; incluso, cuando peregrinamos a sus tumbas, donde sus cuerpos están enterrados, los veneramos a ellos mismos. Y cuando un santo se aparece (de María se dice que ha aparecido varias veces y en varios lugares) aquellos que lo/la han visto, nunca han dudado de haber visto al santo y no a su alma.

Pero lo que aplica para los santos, aplica también para todos los que se han dejado guiar por el amor. Porque el Amor Primordial que es Dios nos impulsa a amar a nuestros semejantes. Los santos se distinguieron de los cristianos comunes, más por eso, que por sus largas oraciones o sus penitencias o sus experiencias místicas: porque respondieron en alto grado al impulso de Dios que los orientó hacia sus semejantes. Pero como todo el mundo se deja mover, aunque sea un poco, a amar a sus semejantes, en algún grado, todos «nos levantamos de la muerte», o sea, sobrevivimos a la muerte.

Pero para ser movido por el amor no es necesario ni siquiera conocer a Jesús y su mensaje; aunque conocerlo, sentirse atraído por él y seguirlo, es una valiosa ayuda para crecer en el amor. Sin duda, también fuera del contexto cristiano conocemos hombres y mujeres que son una maravilla de amor desinteresado. Como de muchos santos cristianos, también de las personas que viven de esa manera podemos decir que, con su muerte, experimentan la resurrección. En el caso de sabios como Sócrates, Buda, Konfu-tse, Lao-Tse… su influencia curati-



va y renovadora a través de la historia humana está a la vista de todos. De la gente muerta no brota la vida, la inspiración, la renovación, como brota de ellos. Pero como han vivido fuera de las tradiciones cristianas y sus representaciones, no hablamos fácilmente de resurrección… Estamos equivocados. No deberíamos limitar la resurrección (no entendida de forma mitológica, sino como ese volverse uno con el Amor Primordial y Eterno) a la parte cristiana de la humanidad, porque comparados con la totalidad de la humanidad, en tiempo y espacio, los cristianos son sólo una insignificante minoría. Sin duda, limitar la «resurrección» a esa minoría representaría a Dios como un gobernante que discrimina, y contradeciría nuestra propia confesión de fe, que confiesa y proclama que Él es un amor infinito.

Esta mirada también ilumina el último artículo de fe del credo: la resurrección de los muertos y la vida eterna. Para la gente moderna esta idea es asombrosa y casi ridícula. Los miles de millones de personas que se han descompuesto en sus moléculas y átomos, de repente, tendrían que ser recompuestas y levantarse, vivir bien, en carne y hueso, piel y pelo. Así lo ha pensado siempre Iglesia tradicional. Los famosos frescos de Luca Signorelli en la catedral de Orvieto son una ilustración muy colorida de esta creencia imposible. Dónde y cómo esos miles de millones de personas se pueden juntar para ser juzgados, es otro problema insoluble. Aquí vemos cómo llegamos a un callejón sin salida si tomamos literalmente la descripción de la Biblia que ha inspirado el credo.

Pero todas estas ideas desconcertantes proceden de la creencia en un *Theos,* para el cual nada es imposible. Por sus frutos uno puede juzgar la calidad del árbol.

Pero si entendemos la resurrección de forma moderna como un vivir a través de la muerte en la medida de nuestro amor, que es la misma medida de nuestra participación en el Amor Absoluto, desaparece ese callejón sin salida y la consiguiente irritación y enojo. Porque entonces todos vivimos a través de la muerte, más o menos, según el desarrollo del divino germen de amor en profundidad. Y la resurrección de la muerte es lo mismo que la vida eterna, las palabras finales del artículo del credo.

Si entendemos la resurrección en esta forma moderna, otra dos creencias mitológicas del credo aparecen en una luz nueva, y para el creyente moderno cobran sentido. El cielo, usado en la Biblia como una palabra reverencial para sustituir la palabra «Dios» y evitar usar el nombre sagrado, la ascensión de Jesús al cielo (que desde el primer Sputnik es ridícula) viene a significar algo idéntico a quedar inmerso en el Amor Absoluto. Por otro lado su venida para juzgar, el Juicio Final, que desde la Edad Media ha sido una fuente de terror y pánico (como se testimonia en el *Dies Irae*), se puede entender fácilmente como su aparición en el mundo a través de la comunidad que guía su vida inspirada por Él. Esta forma de vida hace claramente visible lo que es bueno y lo que es malo, y se pronuncia en este sentido continuamente no como una condena o un veredicto, sino como un juicio luminoso.

8. Consecuencias de la doctrina de la Iglesia

Hasta aquí el credo. Pero toda la doctrina de la Iglesia se basa en el pensamiento teísta. Por eso, toda ella debería de ser examinada, y su mayor parte parecerá anticuada y exigirá una reformulación moderna. Debido al tamaño limitado de este artículo, podemos hacerlo sólo de algunas aseveraciones y convicciones de esta doctrina. Sólo vamos a tratar unos pocos puntos.

1. *El dogma mariano y la confesión de la Trinidad.* Para empezar, las afirmaciones y las tradiciones que fluyen directamente del dogma niceno de que Jesús es «Dios verdadero de Dios verdadero» dejan de tener sentido. En consecuencia, tenemos que dejar de llamar a María «la Madre de Dios». Ella es, sencillamente, la madre de Jesús de Nazaret. Pero con el abandono de este primer dogma mariano se colapsa también el de la concepción sin pecado original promulgado en 1854, y el de su resurrección corporal y su asunción al cielo, promulgado en 1950. Estos dogmas no se pueden reemplazar por una formulación moderna. Su contenido es demasiado premoderno.

También, la doctrina de la Trinidad, como se entiende comúnmente –lo que significa: comúnmente malentendida y malinterpretada como la confesión de tres Dioses iguales–, ya no se puede sostener. Para dejarlo claro: en una visión moderna del mundo, permanece inalterada la confesión de Dios como Creador del cielo y de la tierra, entendido como el Amor Absoluto, que en el curso de la evolución cósmica se expresa y se revela progresivamente, primero en la materia, luego en la vida, luego en la consciencia, y luego en la inteligencia humana, y finalmente, como el amor total y desinteresado de Jesús y en aquellos en los que vive Jesús. Además, la confesión de Jesús como su más perfecta auto-expresión. Y finalmente, la comprensión del Espíritu como una activi-


Fotograma de la película *Los Diez Mandamientos* (1956)

dad vivificante de ese Amor Absoluto.

2. ***La Biblia como un libro con «las palabras de Dios».*** Hay mucho más que debemos de cambiar, si nos queremos despegar del teísmo y, por tanto, de su forma organizada: la religión. Primero nuestra actitud hacia la Biblia. Porque todas las afirmaciones del credo se basan en la Biblia. Pero la fe en los libros sagrados, que supuestamente vienen de Dios el altísimo y por tanto se consideran infalibles y obligantes, es un rasgo típico de las religiones. La Iglesia también considera que la Biblia es un libro de revelaciones sobrenaturales, y la llama «Palabra de Dios». Como creyentes, los cristianos que pertenecemos a la modernidad necesitamos un nuevo acercamiento a ese «libro sagrado». Porque ya no podemos llamar a la Biblia «Palabra de Dios». ¿Por qué no?
Porque las palabras son el resultado del hablar humano, y ya no podemos decir que la Realidad Última habla. Un Dios que habla es un ser totalmente antropomórfico. Sin duda, para ser capaz de hablar uno necesita una fisiología con pulmones, cuerdas vocales, lengua, boca, etc. Además, supone un sistema de lenguaje humano, y cualquier sistema semejante, depende de convenciones humanas. Atribuirle todo eso a Dios, es sacarlo de su absoluta trascendencia. ¿Por qué la Iglesia primitiva pensó en ello? Porque estaba constituida por judíos, y ellos consideran a la Biblia como una colección de palabras que Yahvé les comunicó o incluso les dictó a Moisés y a los profetas. Debido a que pertenecemos a la modernidad, nosotros ya no podemos pensar como ellos lo hacían. Por otra parte, la conducta de los musulmanes y los judíos ortodoxos, que todavía así consideran a sus libros sagrados y los citan para justificar actos inhumanos, muestra muy claramente los problemas que puede causar esa creencia.

Como fieles modernos, nosotros ya no podemos decir que Dios habla; sólo podemos decir que el Amor Absoluto se expresa, porque ésa es la forma moderna de entender la creación: como auto-expresión del ser del cosmos en evolución, que culmina en el ser humano, y finalmente en Jesús. Por lo tanto, la Biblia, para nosotros, no es un libro de palabras escuchadas a un *Theos* en las alturas, y ya no sirve para ser base absolutamente segura de una afirmación doctrinal, o respaldo de nuestras ideas personales, y no tiene ningún sentido sopesarlas y discutirlas palabra por palabra.

Entonces, ¿qué es la Biblia para los fieles modernos? Un libro de palabras humanas, pero en el cual autores dotados con una capacidad mística han tratado de expresar sus intensas experiencias del *Asombroso* trascendente. Porque eso *Asombroso* continuamente se expresa en el cosmos y especialmente en aquellas mentes humanas que son receptivas a él. Pero la mente humana siempre trabaja con las limitaciones personales y culturales, y éstas se adhieren a sus palabras y son una fuente de deficiencias y también de errores. Por esta mezcla de inspiración divina y de deficiencias humanas, y a causa de la profunda brecha cultural entre los autores y los lectores modernos, y porque frecuentemente surgen malinterpretaciones de esa brecha, tenemos que leer la Biblia con una mente crítica. Uno la puede comparar con una mina de oro, porque lo es: toneladas de piedra inútil y arena, donde a veces encontramos onzas de oro. Eso mismo ocurre con la Biblia. Gracias a este oro, y a pesar de las toneladas de arena, para nosotros, sigue siendo sagrada. Al mismo tiempo ella es la referencia para entender lo que todavía está dentro de nuestra visión cristiana y lo que ya está fuera de ella (esto se aplica en primer lugar al Nuevo Testamento).

3. ***Los diez mandamientos.*** La tercera consecuencia de abandonar el teísmo y la religión es la despedida de los Diez Mandamientos. Si *Theos*, ese legislador celestial y juez castigador (o premiador) desaparece, entonces también desaparecen con él sus mandamientos, los diez bíblicos (los judíos tienen 318) que en realidad engloban la experiencia ética del pueblo judío, y aquellos formulados por la Iglesia que se refieren a ese *Theos*. Esta ley ética necesita ser reemplazada totalmente. Hasta Nietzsche, en su parábola del tonto que profetizaba el colapso total de la cultura occidental como consecuencia de la «muerte de Dios», vio esa urgente necesidad.

¿Qué tomará el lugar de esa ley ética? La ética del amor. Porque la Realidad Última nos empuja al amor, y este empuje es el verdadero imperativo absoluto. En esta ética el bien ya no es lo que manda alguna ley, sino lo que nace del amor y en la medida en que nace del amor. Esta nueva ética coincide en gran parte con la vieja, porque aquellos preceptos también procedieron del impulso de la evolución cósmica, que en sí misma es pura auto-expresión progresiva del Amor Absoluto. Este impulso evolutivo siempre activo explica el progreso ético hacia la humanización. Son muestras de ese progreso, por ejemplo, la prohibición de la esclavitud, de la tortura, de la opresión, la proclamación de los dere-



chos humanos absolutos de la persona, la democracia, la igualdad de los sexos, la tolerancia, y todas las formas de progreso ético, aceptadas –aunque renuentemente– por los líderes de la Iglesia de Roma.

Pero la nueva ética diferirá claramente de la ética tradicional de la Iglesia en la sexualidad. Ésta ha sido formulada e impuesta por célibes, que consideran un tabú cualquier lujuria sexual fuera del matrimonio sacramental, y muchas formas de ella dentro del matrimonio. En la nueva ética la norma a observar ya no es la ley, trabajo de los seres humanos que adscriben sus decisiones arbitrariamente al supuesto deseo de *Theos*. Ahora es el amor desinteresado. Esto, por supuesto, tiene consecuencias importantes para la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales y para el volverse a casar. El próximo Sínodo Obispos en Roma, mostrará cuán preparados están los líderes de la Iglesia para dar la bienvenida a esta nueva ética.

4. *El poder eclesiástico, estructura o jerarquía.*

Una cuarta consecuencia de abandonar el teísmo y por lo tanto la religión, es, necesariamente, la despedida de la jerarquía eclesiástica. Sin duda, la nueva imagen de Dios significa el fin de toda institución que justifique sus ideas como un mandato de *Theos*, un Dios en las alturas. En la modernidad, la autoridad ya no baja un poder invisible, porque ya no existe tal poder. De todas formas, ¿cómo puede alguien probar que el mandato que dice venir del Theos no es falso? En la visión de la fe moderna, la autoridad surge ahora de la profundidad de la realidad humana, en la cual el Amor Original se expresa y se revela a sí mismo. Eso significa que ningún Papa u obispo puede reclamar, más que cualquier fiel, el derecho a enseñar y a gobernar, el llamado *Magisterio eclesiástico*. Porque, ¿de dónde obtendrían ellos el *magisterio*? Los textos del Nuevo Testamento que citan para sostener su postura no ayudan, porque esos textos ya no son la infalible «palabra de Dios», sino que expresan sólo honestos puntos de vista de creyentes pre-modernos, para los que todo venía de lo alto.

Pero, ¿no será que la despedida de la jerarquía y de su *Magisterio,* nos llevará necesariamente a la arbitrariedad y al caos? Por ningún motivo. Porque cada comunidad humana –seguramente también aquella que nació de la radiación del Jesús resucitado–, produce espontáneamente las estructuras que necesita, y también la indispensable estructura de autoridad. Quienes ejercen el poder en la comunidad, reciben ese mandato de la comunidad, en la cual el Espíritu creativo trabaja, y ya no de un Dios imaginario en las alturas, que a través de su Hijo, de los papas y de la curia, haría que parte de su poder descienda sobre los jerarcas. Y éstos reservaban ese poder sólo para sus semejantes masculinos, la mitad de la humanidad. En esta nueva visión no hay razón para la desigualdad. Por eso, ya no es significativo si la persona que es investida de autoridad por la comunidad es hombre o mujer. Y apelar a la Biblia (que por cierto no se pronuncia sobre ese tema) para oponerse a esta igualdad, es inútil, porque la Biblia no es un libro de oráculos divinos, sino que depende de la cultura en la que vivieron los autores, y en esa cultura la mujer no tenía casi ningún papel.

5. *El final del sacerdocio.* Con la jerarquía pre-moderna, desaparece también el sacerdocio. Los sacerdotes pertenecen al mundo de las religiones, donde se les ha visto siempre y se les ha venerado como mediadores indispensables entre los dioses, o Dios, y la humanidad. Pero para los fieles modernos, ya no hay necesidad de estos mediadores, porque Dios es el Amor Absoluto que se expresa en todas las cosas, sobre todo, en nosotros los seres humanos. Y si hubiera esa necesidad, tenemos a Jesús, y no necesitamos más mediadores. Los sacerdotes ejercen su función como mediadores principalmente haciendo sacrificios y las ofrendas que los creyentes les llevan. Pero los sacrificios hacen de Dios, inconscientemente, una caricatura, como veremos en el inciso 6, donde la crítica al sacrificio cultual se elabora un poco más. De todas formas, la comunidad que surgió en torno a Jesús, durante los primeros dos siglos no tuvo ni sacrificios ni sacerdotes. Ambos no aparecieron hasta el tercer siglo, cuando la Iglesia trató de legitimar su existencia presentándose como una religión. Porque mientras que el judaísmo fue aceptado como una religión en el Imperio Romano, el cristianismo fue considerado como una asociación ilegal, o un club, o una especie de círculo filosófico, porque no tenía ni sacrificios ni sacerdotes.

Pero cuando Dios ya no es *Theos* en las alturas, sin duda ya no hay la nece-



sidad de sacerdotes. Más aún, la nueva imagen de Dios aleja la idea –de la que está lleno el cristianismo del pasado– de que ese Dios en las alturas debería, por medio de sus representantes humanos, los papas y obispos, seleccionar y nombrar hombres (nunca mujeres) y capacitarlos con un poder mágico, que ningún ser humano posee, para cambiar con una fórmula mágica el pan en cuerpo humano y el vino en sangre humana.

Por lo tanto, una imagen de Dios accesible para la modernidad, no tiene lugar para las llamadas consagraciones u ordenaciones de sacerdotes, que elevarían a los hombres (nunca a las mujeres) a un nivel que para los otros seres humanos es inaccesible. Así que, en lugar de sacerdotes, los fieles modernos sólo hablan de líderes comunitarios, hombres o mujeres indistintamente, una especie de jueces capaces de animar la fe en Jesús y, a través de él, en Dios, y por lo tanto, escogidos y elegidos por la comunidad.

6. El fin, no de los rituales religiosos, sino de los sacramentos. Esta afirmación provocará algunos gritos de protesta. Pero es la consecuencia inevitable de la nueva imagen de Dios y la despedida de la religión. Los sacramentos sin duda, son rituales en los que se creía que Dios en las alturas interviene curando y bendiciendo. De esta curación y bendición, es cierto, no vemos ni sentimos nada, pero tenemos que creer que sucede, y sucede sólo si se siguen un número de prescripciones. Pero si no existe dicho Dios en las alturas, por supuesto nada va a pasar. Ésta es una mala noticia para nuestra Iglesia católica romana, que otorga a los sacramentos el lugar central de la vida cristiana y sostiene que nuestra salvación eterna depende de ellos.

Por supuesto, los seres humanos necesitan rituales (los chimpancés y los bonobo también) porque necesitan encontrar la profundidad sagrada de la realidad cotidiana. Y los rituales lo logran, sólo porque no sirven como medio para obtener algún propósito práctico, no son útiles; la categoría de útiles corresponde sólo a la superficie de la vida. Así, todas las culturas han desarrollado espontáneamente sus propios rituales, religiosos y de otros tipos. La Iglesia también ha desarrollado rituales. Los llama *sacramentalia*. Siete de éstos se llaman sacramentos.

Estos sacramentos empezaron como rituales de la Iglesia con un rico contenido simbólico. Por ejemplo, el bautismo, originalmente era un baño que evocaba el renacimiento, la renovación. Pero gradualmente han perdido su expresividad simbólica. La culpa es del error de la teología pre-moderna que decía que la única cosa importante en el sacramento es la intervención de Dios de las alturas con su gracia salvífica, y no lo que nosotros, seres humanos sin importancia, hacemos. Así los ritos sacramentales se han reducido, poco a poco, a un mínimo absoluto que era requerido para que *Theos* pudiera entrar en acción. El baño bautismal se volvió un poco de agua sobre la cabeza del bebé, el pan se volvió una hostia delgada como un papel, que difícilmente se puede llamar pan. Así, los sacramentos se volvieron sólo una señal dirigida al cielo para que abriera sus puertas santas.
Entonces, ¿qué podrá remplazar con ventaja esas señales, que parecen desprovistas de razón, como simples disparadores de la intervención sanadora de Dios en las alturas? Nuevos rituales pueden enriquecer, iluminar, curar, no por una divina intervención desde afuera, sino fomentando con su propia fuerza simbólica nuestra humanización. La nueva imagen de Dios necesita entonces de la creación de nuevos ritos, o una renovación de los existentes, para crear así una nueva liturgia, lo que trataremos en el punto 8.

7. El fin del sacrificio de la Misa.

Esa nueva imagen de Dios también significa la despedida del llamado sacrificio de la Misa y de todo lo que en la liturgia de la Misa recuerda la idea del sacrificio. Y eso es mucho. Seguramente, Roma prohíbe explícitamente la negación del carácter sacrificial de la Misa y la alteración de cualquier palabra escrita en los textos. No importa, tenemos que buscar incondicionalmente otro concepto y otros textos. Además, el concepto del sacrificio cultual supone un Dios antropomórfico, cuyos favores, como las autoridades humanas, uno se tiene que ganar con la ayuda de regalos. En la vida social y en la política estos intentos son rechazados y aun condenados, como soborno y corrupción. Los sacrificios son el equivalente religioso de los sobornos.

Pero si dejamos de sobornar al Dios en las alturas y decimos adiós a la interpretación tradicional de la Eucaristía como sacrificio, ¿con qué otra y mejor explicación la podemos sustituir? ¿En qué se convierte la Misa a la luz de la nueva imagen de Dios? Se vuelve una memoria ritual, inspiradora, del gesto simbólico con el cual Jesús, como símbolo de despedida, con la ayuda del pan y del vino, dejó claro su deseo de alimentar a sus discípulos con lo mejor de sí mismo. Esta memoria ritual debería de ser un llamado para hacer en la vida diaria, lo



que Jesús hizo en la Última Cena, esto es, estar ahí para sus compañeros, volverse como pan y vino para ellos.

Toda la doctrina mágica de la transubstanciación que se desarrolló en la Edad Media también tiene que ser descartada, porque sólo se sostiene si uno cree que existe un Dios en las alturas, que en el momento en que el sacerdote pronuncia unas palabras mágicas, interviene milagrosamente para cambiar la naturaleza de las cosas. Si algo realmente cambia, no es el pan, porque sigue siendo pan, sino el significado que le damos al pan. Antes, sólo era comida que estaba en la panadería y podía ser comprada; ahora los fieles lo convierten en un símbolo de la presencia de Jesús en la comunidad, que a través de ese símbolo llama a todos sus miembros a ser y a hacer lo que él es y hace. Él está presente ahí de dos formas: está realmente presente en el corazón de la comunidad de los fieles, porque la fe en él –y a través de él en Dios–, significa una unidad real con él; y está simbólicamente presente en el pan y en el vino. Pero una presencia simbólica también es un tipo de presencia real. Porque lo que no es real, tampoco existe.

8. El fin de la liturgia como un conjunto de reglas de protocolo.

Como se ha dicho, la nueva imagen de Dios, exige una nueva liturgia –y no sólo de la Eucaristía–. La liturgia actual es una especie de protocolo, que inconscientemente copia el protocolo que en las épocas pasadas (también, en cierta medida, todavía hoy en día) se debe observar, si uno se acerca a un rey o a un papa. Como si Dios fuera un rey sentado en un trono en el cielo y hubiera diseñado esas reglas litúrgicas. Ese protocolo prescribe meticulosamente lo que el sacerdote que celebra tiene que presentar para que aparezca delante de Dios, cuáles textos tiene que leer en voz alta, cuáles oraciones tiene que decir, qué gestos tiene que hacer, cómo doblar las manos o levantarlas hacia el cielo, o cómo arrodillarse o inclinarse para mojar los dedos, cómo balancear el incensario, etc. Y cuándo se tiene que hacer exactamente cada cosa.

En la creencia pre-moderna este protocolo es considerado como la expresión de la Voluntad Divina, y uno se siente agobiado de culpa si no lo observa meticulosamente. Pero a la luz de la nueva imagen de Dios como el Absoluto Amor que todo lo penetra, pierde su sentido. ¿Con qué lo tendríamos que sustituir? Con reuniones de oración de los fieles en las cuales ellos (o el presidente de la reunión) traten de expresar lo mejor posible, su unión con Jesús y a través de él con Dios. Y lo deberían de hacer con las palabras, imágenes y gestos de su propia época, y no ya con aquellos de la Edad Media, como es el caso de la liturgia pre-moderna. Y en la casa de personas mayores deberían de hacerlo con otras palabras y formas que en el caso de un grupo de jóvenes. Y en el África negra, con otras que las que se usan en Roma.

9. El fin de la petición y de la intercesión.

La nueva imagen de Dios significa también despedirse de la oración de petición. Porque el Amor Absoluto de ninguna manera es un gobernante omnipotente y antropomórfico, alguien que se mueve con súplicas, para intervenir en el curso de los asuntos del mundo, lo que significaría cambiar por un breve momento las leyes naturales inflexibles. Y si no puede intervenir, no tiene sentido invocar su ayuda. Que Jesús nos exhorte a implorar a Dios, sólo prueba que él también pertenecía a una mundo pre-moderno, en el cual todos pensaban que Dios podía intervenir a su antojo, y no sabían que esto significaría el colapso del universo. La única forma de súplica que tiene sentido, es rezar para que nuestro amor crezca. Entonces el Amor Absoluto es el que nos inspira este deseo, y si respondemos a ese impulso rezando por una mayor capacidad de amar, haremos que este amor nos inunde.

La despedida de la oración de petición significa también dejar de invocar la intercesión de los santos. Porque invocarlos significaría tratar de pedirles que persuadan al gobernante divino, que ya sabemos que no somos quiénes para poder hacerlo. La invocación de los santos es algo muy humano, pero es una caricatura del Amor Absoluto, porque Él/Ella/Eso, para nosotros, no es un gobernante inaccesible al que nos podemos acercar sólo por medio de intercesores… Es interesante saber que hasta el final del primer milenio la oración oficial de la Iglesia no mencionaba la intercesión de los santos.

Entonces, ¿qué reemplazará esa praxis humana de la oración de súplica, con o sin intercesor, que proviene de tiempos inmemoriales, cuando los seres humanos se sentían confrontados con poderes invisibles a los que temían y a los que, al mismo tiempo, les pedían ayuda, cuando todavía no entendían los problemas? Una espiritualidad del abandono, nacida de la conciencia que el Amor Absoluto, nos urge a una ma-



yor humanización, y que no tenemos nada más que hacer que seguir nuestro impulso. La oración de súplica sólo tiene sentido si nace de nuestra necesidad esencial, nuestra falta de amor, y no es una búsqueda de cosas accidentales o transitorias, sino un deseo de que el Amor, que es Dios mismo, nos pueda llenar más y más. Porque entonces, es el Espíritu mismo que le grita a Dios en nosotros, como Pablo dice en Rm 8,26.

10. La decadencia de la llamada dimensión vertical de la fe.

Esa nueva imagen de Dios significa la caída del énfasis tradicional dado a la piedad y a la obediencia. Ese énfasis sugiere muy claramente que uno ve a Dios como un soberano en las alturas, una visión que marca el cristianismo pre-moderno. ¿Con qué lo deberíamos de reemplazar? Con el énfasis en la dimensión horizontal, esto es, el cuidado, el servicio y el compromiso generoso por una sociedad más humana, lo que Jesús llamó *Reino de Dios*. Entonces Dios, el Amor Absoluto no podrá más que empujar el cosmos, que es la expresión de sí mismo, hacia una mayor evolución, hacia más amor… y esto no hará sino retroalimentar la plenitud del amor. Él empuja a los seres humanos hacia la meta pidiéndonos que dejemos el *ego* y nos unamos con los demás seres humanos.

Por eso, la tarea esencial de un cristiano consiste en el compromiso hacia la humanidad y el cosmos, la llamada *diaconía*, mucho más que en la liturgia. Jesús mismo nos hizo saber que la reconciliación con el «hermano» tiene prioridad sobre el hacer sacrificios, y que no está de acuerdo con los que claman «Señor, Señor», sino con aquellos que hacen la voluntad de su Padre. Y la voluntad del Padre es lo que aquí hemos definido como el Amor Absoluto.

9. Conclusión

¿Qué es lo que queda después del monumento milenario católico, si uno abandona el *Theos* y de hecho se convierte en un fiel «a-teo»? No tengan duda: queda la esencia. Y esa esencia no es la definición del credo, no es un libro con palabras infalibles de Dios, no son los diez mandamientos, no es una jerarquía autocrática, no son los sacramentos y el sacerdocio, o la misa y los rituales de la liturgia, no es la oración de petición ni la obediencia a las reglas de la iglesia. Es la conciencia de que participamos en un cosmos que es la autoexpresión, continuamente en movimiento evolutivo, del Espíritu creativo, que es Amor, junto con el deseo de movernos hacia ese Amor, siguiendo a Jesús, que conocemos como el eternamente vivo, porque es y era totalmente amoroso. Para alguien que piense así, por supuesto, es difícil sentirse cómodo, como en casa, en la vida diaria de una Iglesia premoderna, con sus conceptos y usos de formas de piedad. Pero esa persona no debería dejar la comunidad. Debería de considerar que la forma de fe premoderna ha sido un camino para innumerables cristianos y para una muy grande parte de la humanidad hacia una profunda unión con el Amor Absoluto. Y continúa siendo un camino para todos nuestros amigos cristianos que todavía no ven que los tiempos han cambiado.

Al principio parece que la fe y la modernidad se excluyen. Pero no sólo no lo hacen, sino que se complementan y enriquecen uno a otra. La fe cristiana enriquece la modernidad liberándola de su ceguera frente a una Realidad que nos trasciende totalmente a la vez que nos abraza. Sin esa intuición la confesión humanista del valor absoluto de la persona humana y de los derechos humanos pierden su fundamento indispensable. Porque sin un Amor Absoluto, creativo, que impulsa al cosmos y a la humanidad a una mayor evolución, la raza humana es sólo una rama de la familia de mamíferos un poco más evolucionada y no tiene ningún valor absoluto. Esa evolución de *homo sapiens* sería sólo el resultado accidental de una mutación ciega y de la selección natural durante largos períodos astronómicos. Además, la persona humana con sus derechos inviolables sería sólo el resultado de la evolución orgánica de un zigoto que, con la visión humanista moderna, no tiene ningún derecho. ¿De dónde vendría entonces ese valor absoluto?

Por otro lado, la modernidad enriquece nuestra fe y la complementa, liberándola de la imagen antropomórfica de *Theos en lo alto del cielo* que ha heredado de las generaciones prehistóricas, y que todavía no se arriesga a abandonar, aunque no era más que resultado de pura ignorancia. Esa imagen, en realidad, ha siso una mampara entre nosotros y el Amor Absoluto. En el mejor de los casos es un dedo que apunta a Él/Ella/Eso. Y tenemos que mirar hacia la Realidad Última, y no a ese dedo. Además, si el cosmos es una auto-expresión del Misterio que es Dios, entonces yo también pertenezco a esa auto-expresión y Dios se vuelve inconcebiblemente cercano a mí, se vuelve más profundo que mi realidad más profunda. Y así, lo puedo encontrar –y ésa es mi más profunda necesidad– siempre y en todas partes. Al mismo tiempo, la modernidad purifica la fe tradicional de la intolerancia, del deseo de poder, del fanatismo, de las supersticiones, las ilusiones y los miedos que proliferan en todas las religiones. Enriquece la fe con su insistencia en lo existencial, lo intramundano, lo racional, lo real.

La modernidad y la fe sin duda van juntas, y es bueno que así sea, porque se necesitan mucho mutuamente. ***R***



THE AGE OF PROSPERITY

El evangelio dice que no pongamos nuestra confianza en las cosas materiales donde el orín las pudre…

DA PENA Y VERGÜENZA ver el avance de la teología de la prosperidad. Esos **bienes materiales con los que quieren engañar a muchos cristianos, ya sean pobres, paupérrimos o ansiosos de lucrarse más de lo que ya están.**

Algunos que salieron de otros vicios, están totalmente enganchados a ella y sus líderes lo saben, incluso es posible que les hayan ayudado a salir de una adicción anterior para engancharlos a otra.

A estos guías espirituales y a sus súbditos les pregunto: ¿Tenía Jesús posesiones?, ¿quién las heredó a su muerte?, ¿se hicieron ricos los apóstoles?, ¿no se mantenían ayudándose unos a otros con lo poco que recibían?, ¿fue ese el mensaje de Jesús?

¿No se mezclaban los primeros cristianos entre los más pobres, entre los enfermos, entre los desheredados?

¿Repartían grandes cantidades de dinero?, ¿casas?, ¿ropas lujosas?, ¿ostentosas propiedades?, ¿rebaños?, ¿predicaba Jesús que el principio de su enseñanza era hacerse rico? Precisamente el evangelio dice que no pongamos nuestra confianza en las cosas materiales donde el orín las pudre.

Hay personas que desde hace ya muchos años están llevando a error a quienes, con ansias de prosperar, no prosperan. **Les hacen creer que si no se enriquecen hay algo que está fallando en sus vidas, que su conversión no es verdadera**. Con el evangelio como excusa los tratan como ilusos. Les facilitan una larga retahíla de número de cuentas bancarias nacionales y extranjeras para que hagan sus ingresos, porque verdaderamente son ellos los que se enriquecen a costa de la fe de los necesitados y este enriquecimiento lo ponen como ejemplo a los demás, para terminar de convencerlos de que con ellos pasará lo mismo, pero no dan el número de la cuenta de estos sumisos. Les hacen hincapié en varios versículos que les vienen a pelo.

Oprimen. Esclavizan. Acusan. Amenazan. Mienten. Condenan. Estos líderes no son necesarios en nuestras iglesias. **No se necesitan dioses falsos que vendan bendiciones a cambio de dinero**. El evangelio de Jesús no da riquezas. Pobres seremos siempre y nos acompañaremos unos a otros. El evangelio da vida. Vida abundante. ***R***



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

sentircristiano.com

Jesús murió como murió…, porque vivió como vivió(*)



LAS SIETE PALABRAS

Segunda Palabra:
De cierto, de cierto te digo hoy: Estarás conmigo en el paraíso.
(Lucas 23.43)



Plutarco Bonilla A.

Fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

LA PRIMERA PALABRA, en conmovedor diálogo con Dios, a quien llama "Padre" (el *Abba* hebreo), es una petición explícita, y un tanto general, de perdón a favor de quienes no sabían lo que hacían.

Conmovedor es también el hecho de que, en la angustiante situación en que se encontraba, el Crucificado no piensa en primer lugar en sí mismo y en su propio dolor. No ciertamente en el dolor físico, con los clavos insertados en sus muñecas y en sus pies, con su torso lacerado por los latigazos que le habían propinado, y con su frente y su cráneo heridos por aquel ignominioso aro de espinas con el que burlescamente lo habían coronado. Tampoco en el dolor psicológico, al verse abandonado por aquellos que habían sido sus compañeros de andanzas y aprendizaje durante varios años; compañeros que nunca comprendieron lo que con anticipación él les había enseñado en repetidas ocasiones respecto de lo que ahora, en esos precisos momentos, estaba aconteciendo.

Ni siquiera le dio prioridad al hecho de que sufría injustamente por enseñar, con sus palabras y sobre todo con su vida entera, que el camino que Dios ha trazado para el ser humano es el camino del amor solidario con el necesitado (¡y todos de alguna manera lo somos!), pero muy particularmente con el necesitado de algún tipo de protección. Es, por ende, el camino de la justicia tal como la habían entendido los profetas de antaño.

No. En esa hora aciaga y final, la prioridad la tuvo, como siempre, el otro, el desprotegido, marginado, discriminado y ninguneado, y esclavizado (con cualquier tipo de esclavitud). En este caso concreto, vuelca toda su atención hacia quien necesita perdón, restauración y consuelo y pide ayuda.

He ahí el sentido de esta segunda Palabra.

En la Palabra anterior, la primera, Jesús se dirige a su Padre como en diálogo que no necesita respuesta del interlocutor, pues quien dialoga (quien ruega) sabe que el Padre a quien dirige su ruego es un Dios perdonador.

Pero ahora se establece una especie de diálogo entre tres. Con una particularidad significativa: De los tres, solo hay dos que verdaderamente conversan entre ellos. El tercero se limita a insultar a Jesús, y este se mantiene callado. En efecto, de los dos ladrones (que probablemente eran, más bien, "rebeldes", por lo que aquí los consideraremos "rebeldes-malhechores") tampoco puede decirse que mantuvieran un diálogo propiamente dicho. Ante el insulto de aquel, el otro, quien quizás había sido compañero de fechorías en la rebelión, lo recrimina

(*) Este artículo es la revisión, ampliación y compleción de reflexiones presentadas en varias comunidades durante la liturgia del Viernes Santo.

con clarísimas palabras inculpadoras y, al mismo tiempo, autocondenatorias. Así lo narra el Evangelio:

Uno de los malhechores crucificados lo insultaba, diciendo: "¿No eres tú el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros".

Pero el otro lo increpaba, diciéndole: "¿No tienes temor de Dios, tú que sufres la misma pena que él? Nosotros la sufrimos justamente, porque pagamos nuestras culpas, pero él no ha hecho nada malo".

Pronunciadas estas últimas palabras de autoincriminación, aquel hombre se vuelve hacia Jesús y, en otro tono y en otro orden, entabla con él un telegramático diálogo, preñado de trascendental significado por las importantísimas connotaciones de las afirmaciones que hace en su solicitud. Este es el diálogo:

Y decía:
—Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en tu Reino.
Él le respondió:
—Yo te aseguro hoy, que estarás conmigo en el Paraíso. (Lucas 23.39-41; PBA)

Tales palabras levantan algunas interrogantes y dejan ciertas dudas. Veamos:

(1) Sorprende que aquel hombre hiciera mención del "reino", precisamente cuando está colgado de una cruz y sabe, a ciencia cierta, que su muerte es irrevocable, inevitable y casi inmediata.

Los autores de los Evangelios Sinópticos nos informan de que Jesús comenzó su ministerio público anunciado la cercanía del "reino".

(2) Sin embargo, hay una diferencia significativa entre esos registros de los evangelistas y esta petición del rebelde arrepentido:

- Jesús habla de "el reino de Dios" (Marcos 1.15; Lucas 4.43) o, según Mateo, de "el reino de los cielos" (4.17).
- El "buen ladrón", por su parte, se refiere, más bien al reino de Jesús: "**tu** Reino".
- Pero una excepción a lo dicho respecto de la predicación de Jesús la encontramos en la entrevista del Galileo con Pilato. Allí se nos dice que Jesús afirma: "Mi reino no es de este mundo" (Juan 18.36; *Dios habla hoy*).

(3) Quizás nos resulte más sorprendente aún el hecho de que aquel rebelde arrepentido afirme que el injustificada e injustamente crucificado habría de volver: "acuérdate de mí *cuando vengas*…", había dicho. Y se expresa en la narración evangélica de tal manera que no se trata de una suposición, sino, más bien, de una afirmación categórica.

(4) Preguntas: Aquel hombre,
- ¿había sido, acaso, en algún momento de su vida, seguidor de Jesús o simplemente lo había oído predicar acerca del "reino"? ¿Se habría frustrado, como muy posiblemente le pasó a Judas Iscariote, y había abandonado el movimiento de Jesús?
- En esta hora final de su peregrinaje terrenal, ¿reconoció su error y volvió a cambiar de opinión, recuperando lo que podríamos llamar la "esperanza escatológica" que había sido acogida por parte de su pueblo? (Recuérdese la polémica de Jesús con los saduceos, por el tema de la resurrección: Marcos 12.18-27 y paralelos; véase también Hechos 23.6-10). Si fue así, para aquel reo de muerte tal esperanza estaba ahora ligada a la persona del Nazareno.
- Pero…, ¿qué concepto de ese "reino" tenía aquel hombre? ¿Y de esa "vuelta" de Jesús a establecerlo?

¿Habrá alguna otra manera de explicar la petición que le hizo a Jesús?

Sea como haya sido, el diálogo con el otro rebelde revela la confesión tanto del fracaso de su proyecto político o personal como la toma de conciencia de su propia culpabilidad, de acuerdo con las leyes establecidas.

Por ello, consideramos que el ruego que de inmediato le hizo a Jesús lleva



implícita la petición de perdón. Las palabras con las que termina su recriminación al otro reo parecieran dar paso a esta comprensión del relato. En efecto, y refiriéndose a Jesús, afirma: "…pero este ningún mal hizo".

Este concentrado diálogo revela, a su vez, una gran esperanza. Podríamos calificarla teológicamente como "esperanza escatológica". Pero el Evangelio no nos da más detalles. Sin embargo, tal expectativa se fundamenta en dos pilares: El primero es su reconocimiento de lo que había sido y de lo que había hecho hasta ese momento. El intento de restablecer "el reino de David" por la violencia era una ilusión y fue un fracaso. La consecuencia de tal reconocimiento tenía que ser el arrepentimiento. El segundo pilar fue el reconocimiento de quién era realmente el otro crucificado, el del medio, el que no merecía tan ignominiosa muerte.

Y Jesús respondió como siempre respondía.

Tal diálogo –o sea, la petición y la respuesta–, precedido por la actitud del reo arrepentido, se convierte así en la dramatización *in vivo*, sin teorías, de una profunda teología evangélica: reconocimiento de la culpa, arrepentimiento, aceptación de merecer el castigo, fe en Jesús (en su venida y en su reino), invocación, esperanza.

Jesús murió dando esperanza y consuelo porque vivió dando consuelo y esperanza. *R*

LOS CUSTODIOS DE DIOS



Julián Mellado

DICEN QUE SABEN, que conocen la verdad, que la pueden enseñar a los demás. Son los que interpretan correctamente la fe, los textos sagrados. Eso dicen. Se han convertido en los "custodios de Dios". El problema radica en que son muchos los que dicen tener la sana doctrina, la ortodoxia. ¿Pero cuál de ellas es la correcta?

Los custodios han luchado entre sí. Las ortodoxias se refutan unas a otras. Una ortodoxia puede ser considerada una herejía para otra. Siempre se es el hereje de alguien. Las guerras de Religión que asolaron Europa fueron guerras de ortodoxias, entre los sabedores de la verdad. Te dicen, obligados por los tiempos, que creen en el libre examen. Pero te dirán **qué creer, cómo y hasta dónde.**

Si te sometes a la ortodoxia de turno, serás arropado, sostenido hasta que como se suele decir, "te muevas de la foto".

Entonces serán implacables. El hereje no tiene derechos. Se le calumniará, denigrará, se le considerará alguien peligroso. Habrá que proteger a los feligreses de semejante apestado. Se intentará de que nadie le escuche, de aislarlo, de ser posible que no se tenga acceso por ningún medio a sus ideas. Algunos son nostálgicos de tiempos pasados donde se podía perseguir a quien contradijera la ortodoxia.

Si se ha dejado la fe o se la interpreta de otra manera es por supuesto por motivos indignos. Nunca porque ha sido convencido por otras razones más convincentes, movido por la honestidad. No, es alguien pérfido, que quiere socavar la fe. Es decir la de ellos, la de los custodios.

Practicarán el *Odium theologicum*, el peor de los odios. Nadie considera que el odio sea una virtud, aunque se entienda el por qué alguien lo sienta. Se tratará de enmendar ese sentimiento tan destructivo. Pero el odio teológico se presenta como *virtud*. Se nos dirá que no se odia a nadie sino que se defiende la sana doctrina, la verdad, hay que custodiar a Dios. Porque para ellos "su discurso" sobre Dios, es Dios mismo. No estar de acuerdo con ellos, es atentar contra la Divinidad. El peor de los pecados.

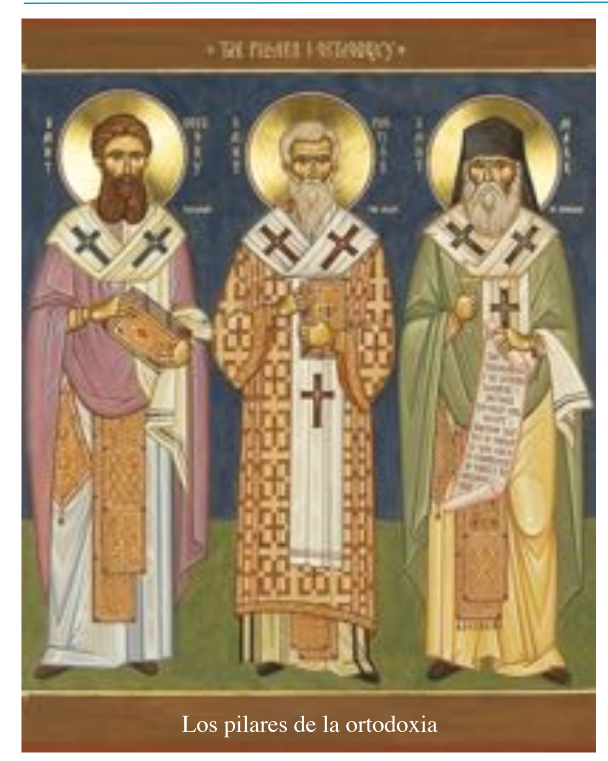
Quien cae bajo su maldición estará expuesto a toda clase de acusación, de desprecio, pero eso sí expresado con "misericordia", el pobre se ha perdido. No se cuestionarán si quizás, remotamente, ellos son los equivocados.

Si se les presenta los "errores y horrores" de sus textos sagrados, dirán que no lo son. Son otras cosas que los ignorantes no entienden.

Pero señalarán los mismos errores y horrores en otros textos sagrados de otras religiones que en ese caso sí lo son.

Simulan el debate, pues quienes "ya tiene la verdad" ¿de qué van a debatir?

Cuando se les presenta algún error en su "sana doctrina" de manera eviden-


Los pilares de la ortodoxia

te, se ofenderán. Entonces pasarán al ataque *ad honimem*. Rebatir o rechazar su doctrina es una ofensa personal y por lo tanto un ataque a Dios.

Sebastian Castelio frente a la quema de Miguel Servet por los custodios de su tiempo, escribió lo siguiente:

> "*Matar un hombre para defender una doctrina, no es defender una doctrina, es solamente matar un hombre*".

Se podría cambiar la palabra "matar" por denigrar, calumniar, acusar, despreciar...

Los custodios de Dios nunca ofrecerán el derecho de defenderse al hereje de manera pública. Se hablará de él a sus espaldas de forma directa, o insinuada, pero siempre al margen de toda posibilidad que él mismo pueda dar su punto de vista.

El pensador libre no pretende tener la verdad. La busca pero es consciente de sus limitaciones. Esto no es problema para nadie pues hasta parece un signo de humildad. "Sólo sé que no sé nada" decía Sócrates. No fue esta frase lo que le llevó a la condena a muerte, sino la segunda parte de la misma: "y vosotros tampoco sabéis".

Buscar la verdad es estar abierto a otras razones. Consiste en no pretender imponer la verdad sino proponer posibilidades para acercarse a ella.

El buscador no elabora dogmas inamovibles y su prioridad no es la sana doctrina sino ***la doctrina que sana.***

Debe ser autocrítico, dispuesto a rectificar, en un compromiso honesto de ponderar diferentes posiciones cuando el asunto no es evidente. Y al final tomará una preferencia pero nunca como verdad absoluta. Está dispuesto a cambiar cuando otras razones o argumentaciones le convenzan. Mientras tanto respetará a las personas que opinan o creen de diferente manera.

Personas, no creencias o ideas. Las creencias e ideas no están para ser respetadas (no respeto la creencia de la supremacía racial), sino para ser argumentadas, presentadas, refutadas o apoyadas. Quien debe ser respetada es la persona que sustenta esas ideas.

Recuerdo una conferencia de Antonio Piñero, el historiador del cristianismo primitivo, cuando al final en el turno de preguntas, alguien le dijo que respetaba sus ideas. El profesor exclamó: "¡No por favor! ¡No respete mis ideas, respéteme a mí! Mis ideas están expuestas para debatirdas, no para ser respetadas". Bravo por el profesor, por su lucidez, por su comprensión de la realidad humana.

Ya no vivimos en el tiempo donde una autoridad impone lo que se debe pensar o creer. Hablo de la sociedad. Es preferible, en mi opinión, exigir a quien pretende exponer "la verdad" que dé cuenta de **cómo** lo sabe. Y que se deje interrogar, e incluso debatir y, por qué no, refutar.

En el siglo XVI Sebastian Castelio escribió un libro que fue ocultado por siglos. Su título era *Del arte de dudar y de creer, de ignorar y de saber*. Lo escribió en un tiempo donde la duda era considerada pecado, se dictaba lo que había que creer y pensar por aquellos que decían saber. El humanista se atrevió a desafiar todo esto (y tuvo que huir el resto de su vida) mostrando que hay lugar a la duda y también a la fe. Que habían cosas que se ignoraban y otras que se podían saber. Siempre en los límites de las capacidades humanas, aceptando no tener respuestas para todo. Denunció, como su maestro Erasmo, todo dogmatismo y fanatismo que atentaba contra la libertad de conciencia en nombre de una Doctrina.

Las creencias e ideas no están para ser respetadas (no respeto la creencia de la supremacía racial), sino para ser argumentadas, presentadas, refutadas o apoyadas.

Vivimos otros tiempos, al menos eso creemos. El debate abierto, la confrontación de ideas y creencias de manera libre, el respeto por la persona discrepante, la ausencia de dogmatismo, la aceptación de los propios límites, ¿es todavía posible?

No lo creo, mientras sigamos encontrándonos con aquellos que dicen saber, se anuncian como los portavoces de la verdad, y que se han convencido de que son....los custodios de Dios. ***R***

COMO CULTIVAR LA BONDAD

"Mas el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad…"
(Gal. 5:22)

Por
Dr. Brent Isbell

Ministro de la University Church of Christ, Abilene, TX.

Traducido por Lou Seckler

ESCUCHÉ RECIENTEMENTE este comentario: "Parece que todo lo que Cristo espera de nosotros es difícil lograr". ¿Estás de acuerdo con esto?

¿Han oído hablar de la biosfera? Un grupo de científicos se reunió en el desierto de Arizona y creó un verdadero mundo bajo una gran burbuja de cristal y vivieron en ella por largo tiempo. Allí aprendieron muchas cosas. Una de ellas fue que los árboles, después de un tiempo, se caían. Crecían muy altos y luego se caían. Al principio no podían explicar por qué sucedía eso, pero no tardaron mucho en averiguar el motivo. En la biosfera ellos podían generar cualquier cosa bajo aquella burbuja gigantesca, pero pronto concluyeron que no podían recrear el viento, el aire. Por lo tanto los árboles crecían, pero sin la fuerza del viento, que en condiciones normales soplaría fuerte contra ellos y fortalecía el sistema de raíces para mantenerlos en pie, se caían.

Quizás parte del motivo de que todo lo relacionado con el discipulado sea difícil es que sin resistencia, la naturaleza humana crece débil en vez de fuerte. Creo que jamás fue la expectativa de Dios que leamos esas nueve partes del fruto del Espíritu (Gal. 5:22), y pensemos: "Creo que una de ellas es muy fácil para mí, me viene naturalmente. La *paciencia*, la he logrado. O, "la *benignidad* es parte de mi naturaleza". Pero no es así.

Lo que leemos en Gálatas 5 es fruto del Espíritu. Si crecen en nosotros, los cultivamos y con ellos colaboramos. Esas virtudes nacen cuando nos unimos con el Santo *ruah,* o el *pneuma* (dos palabras griegas que significan el Espíritu Santo de Dios), empiezan a mover nuestro carácter que pertenece a la antigua personalidad. Al hacerlo, "los vientos fuertes y las tormentas" de la cultura soplan en nuestros rostros. Si somos honestos, nos preguntaremos algo así como: "¿seré yo el único diferente en este mundo? O, "¿Por qué insistir en nadar en contra la corriente?" O aún: "¿Por qué es que los mandamientos de Cristo son tan difíciles de cumplir?"

El fruto del Espíritu es bondad. El amor es paciente, el amor es bondadoso. Si creemos que nuestro medio ambiente no es hostil a la producción del fruto del Espíritu, entonces hay que pasar unas horitas conviviendo con personas de fuera de la iglesia intentando ser bondadoso con las que encontramos. ¡Qué nos preparemos para sentir un "huracán de vientos" que soplará en nuestro rostro!

Una de las razones porque eso se hace difícil es porque desde temprano nuestra sociedad nos prepara para que seamos independientes, o auto-suficientes. Esta y muchas otras barreras no permiten el crecimiento de la bondad. Desde la infancia, aprendemos que pedir ayuda es admitir que no queremos ser independientes.

Como padres, hacemos todo lo que esté a nuestro alcance para que nuestros hijos empiecen en el camino de la independencia. Porque nuestra sociedad siempre está premiando a los que llegan a hacer o a ser algo importante en la vida. Se escucha hablar de las

personas que son auto-suficientes, que han tenido éxito por valerse por sí mismas, sin la ayuda de nadie. Eso en sí mismo es un absurdo, ya que siempre necesitamos la ayuda de alguien para tener éxito en la vida.

Hay un libro titulado "Vida en la Ramada" (en inglés: Life in the Vine), escrito por Felipe Kenneson que afirma lo siguiente:

En una sociedad como la nuestra, ofrecer auxilio siempre es riesgo de ofender a las personas a quienes se lo ofrecemos, ya que creen que las encontramos débiles o inadecuadas. Por la misma razón, a la mayoría de nosotros se nos hace difícil recibir algún auxilio, prefiriendo hacer las cosas a nuestra manera y no aparentar debilidad. Creo que eso significa que la mayoría puede admitir la dependencia de ciertos aparatos electrónicos (¿quién puede vivir sin su celular o sin su microondas?), mientras tanto, titubeamos en admitir que necesitamos unos de los otros.

Indudablemente, la *bondad* es una batalla que jamás venceremos. Pero todavía hay otras. Aparte de ser radicalmente auto-suficientes, hay también en toda parte un atmósfera de rudeza y conflicto que es parte integrante de la vida en este siglo. Así como la rana que se murió por haberse quedado sentada sobre la tetera por mucho tiempo, sentimos que estamos hirviendo en un mundo que parece no respetar los límites de la decencia humana.

Vivimos en un mundo que es rudo, grosero, airado y violento. Y, por muy triste que sea, eso no es tan solo los defectos de nuestros vecinos no cristianos. Lamentablemente, también los creyentes se han adherido a la cultura de la grosería. Queremos decirles que de eso no escapamos ninguno. Todos hemos caído en la misma rutina de la rudeza. Confesiones:

–Un comentario de mal gusto que hice, que no debería hacerlo
–Una critica que hice, cuando el hermano fulano no estaba presente para defenderse, fue falta de bondad; malo e hiriente.
–Fallé en no ser cortés… de decir: "Lo siento, fui grosero".
–El tono de mi voz, mientras hablaba a una señora mayor era negativo.
–La actitud con que lo hice… fui muy basto, y demasiado negativo.
–Cuando me faltó consideración…
–Lo que hice no fue nada más que una muestra de mi orgullo, mi inseguridad
–Cuando permití que me controlara la ira.
–La decisión equivocada cuando escribí un e-mail en el computador y luego pulsé el botón de ENVIAR, cuando debiera haber pulsado el de BORRAR

Es posible que los de fuera aceptarían nuestras palabras de mejor manera si tan solo vieran la manera bondadosa en que nos tratamos entre hermanos. Esto es algo que debería ser prioridad entre nosotros.

En Lucas 6 Jesucristo (en el sermón en la planicie), dice que aun los pecadores y los paganos son capaces de demostrar bondad dentro de sus propios círculos de amistad. Bondad verdadera, dijo Cristo, es imitar a la bondad del Padre, demostrando misericordia a los que no la merecen, a los malhechores, a los ingratos, los que no corresponden al buen tratamiento.

Teológicamente, creo que las palabras de Cristo acerca de ser bondadoso a nuestros enemigos tiene sus raíces en Zacarías 7:8-10 Leer. En la verdad, la bondad de Dios debe ir más allá que portarse bien. Que pensemos en algo opuesto a la opresión.

Para el pueblo cristiano, actuar con bondad es ir más allá de lo que hacen los paganos. Es como buscar justicia y practicar la misericordia; demostrar compasión a los que se encuentran marginados, y no solo a los de la iglesia, también al mundo. Según el pasaje en Zacarías, la bondad de que hablaba Cristo era parte de quien era él, como hijo de Dios.

Un escritor cristiano Luís Smedes, publicó un libro titulado "Amor entre limites". He aquí cómo el autor ve la bondad:

Bondad es poder acercarse más a otra persona para disminuir su sufrimiento. Cuando nos apenamos al ver en la televisión a niños hambrientos no es lo que creo ser verdadera bondad. Bondad es la fuerza que hace que tomemos a los niños hambrientos en los brazos y los alimentemos. Bondad es poder llevar las cargas de otra persona mientras sentimos su dolor en nuestra propia alma.

Bondad es un vocablo cuyo sentido es muy extenso. La bondad genuina, la que imita a Cristo es una virtud gigante que anima y motiva todo lo que llamamos "ministerio"

Bondad es un vocablo cuyo sentido es muy extenso. La bondad genuina, la que imita a Cristo es una virtud gigante que anima y motiva todo lo que llamamos "ministerio".

Tito 3:4-5 dice así: **"Pero cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador, y su amor hacia la humanidad, El nos salvó, no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino conforme a su misericordia, por medio del lavamiento de la regeneración y la renovación por el Espíritu Santo".** Cristo vino al mundo personificando la bondad de Dios. Ahora nosotros, que somos el cuerpo de Cristo, nos encontramos en la misma misión, o sea: acercarnos a los que (igual que nosotros) no lo merecen; para demostrarles bondad; para compartir con ellos la redención que hemos disfrutado en Jesucristo.

Los cristianos somos, según nos instruye las Escrituras, para ser revestidos de bondad **(Col. 3:12).** No se trata de un sentimiento superficial que viene y va. Ni tampoco un sentimiento débil que dice a todo el mundo: "soy débil – aprovéchate de mí". No, eso no es lo que Dios espera de nosotros. Dice Pablo en Romanos 11:22: **"Mira, pues, la bondad y la severi-**

Bondad es rehusar ser crítico, pero no es rehusar en hacer un juicio. Bondad es creer lo mejor en una persona, pero sin ser ingenuo. Bondad es el equilibrio entre ser bueno, pero sin mimar a la otra persona, perdonar con misericordia, pero sin animar a que nos manipulen, cortés y al mismo tiempo, tener un poco de sentido común

dad de Dios. La verdadera bondad es tierna, sí, pero tiene también parte de una fortaleza. La bondad divina hacia nosotros puede ser muchas cosas, pero no es una indiferencia mala y fría.

Bondad es rehusar ser crítico, pero no es rehusar en hacer un juicio. Bondad es creer lo mejor en una persona, pero sin ser ingenuo. Bondad es el equilibrio entre ser bueno, pero sin mimar a la otra persona, perdonar con misericordia, pero sin animar a que nos manipulen, cortés y al mismo tiempo, tener un poco de sentido común.

Hay una expresión en 2 Samuel 9, donde el rey David se acuerda de una promesa antigua a un viejo amigo y pregunta: **"¿No queda aún alguien de la casa de Saúl a quien yo pueda mostrar la bondad de Dios?** Se trataba de un hijo de Saúl de nombre Mefiboset, lisiado de los pies. Entonces el rey David le invitó a que de aquel momento en adelante, Mefiboset comiera en la mesa del rey. Demostrar bondad es mantener una alianza, tanto con Dios como unos con otros. Demostrar bondad es decir: "Dios ha sido bueno para mí, por lo tanto debo comunicar cómo es bondadoso el Señor".

¿Será que somos así? Y el pueblo que nos conoce mejor, ¿nos describiría como personas bondadosas? ¿Será que las personas que nos conocen como iglesia dirían que nos identifica la bondad? Si no es eso lo que las personas observan que somos los cristianos, ¿por qué no? ¿Será que nuestras raíces no son tan profundas? ¿O será que las tormentas de la autosuficiencia nos han causado mucho daño? ¿O nos hemos hecho insensibles por vivir en una cultura de gente arrogante? Personas que repiten dichos como: "Dios ayuda a quienes se ayudan a sí mismos", cuyo orgullo las apartan de las demás.

El escritor Norman Cousins, gran autor y pensador, no se identifica con el cristianismo, es un humanista. Sin embargo, la perspectiva de una persona de fuera nos ayuda a ver las cosas de manera más clara. En su libro "Opciones Humanas", dice así:

> "Jamás han habido tantos templos religiosos; jamás las instituciones de los hombres se encuentran en juego. El cristianismo no se ha involucrado en la situación de los seres humanos. Se han apartado de las crisis humanas, aparentemente contentos con intentar crear una atmósfera espiritual en vez de ser una torre, una fuerza dominante en el proceso de moldear al mundo para que sea un poco mejor".

Quizás eso sea injusto, pero está correcto en una cosa: que la iglesia jamás ha sido creada para ser una institución indiferente, existiendo tan solo para perpetuarse, o seguir viviendo. Cristo no se aisló. Sino que fue por todo el mundo, tocándolo, sanándolo y cambiándolo.

Quisiera desafiarles a que encuentren por lo menos una manera de practicar la bondad en el mundo, entre las personas que ustedes conocen. De todas las partes del fruto del Espíritu, bondad es la más visible, más tangible. He aquí el desafío: salgan esta semana y empiecen a hacer actos de bondad. No es necesario ser algo que publicarán los periódicos. No necesitarán mucho dinero. Háganlo a cualquier persona, de preferencia a las personas que ya conocen. Simplemente demuestren la bondad de Dios a alguien de alguna manera. Por ejemplo:

–Usar palabras de bendición – tanto escritas como orales

–Trascender a ser diplomático – tener como meta algo más profundo

–Compartir con alguien cuánto depende de él o de ella

–Decir "gracias" y luego explicar por qué lo dijo

–Sentarse y por unos 30 minutos escuchar a alguien

–Pedir disculpas a alguien que necesite ese regalo de ti

–Hacer algo bondadoso a una viuda, a un niño o a algún pobre o que sufre. Cualquiera que sea que le hagas, será bondad.

–Y si alguien te pregunta "¿por qué? – no vaciles en decir: "Estoy intentando corresponder con bondad a los demás, la misma bondad que Cristo me ha concedido".

Sí, lo que Cristo espera de cada uno de nosotros es difícil. Pero con su auxilio podremos lograrlo. Si demostramos bondad a nuestros semejantes, no tan solo les ayudaremos como también seremos obedientes a los principios que nos dejó el Señor. Difíciles, sí, pero no imposibles.

Preguntas para repaso y meditación:

–¿Te acuerdas de algún acto de bondad que recibiste? ¿Cómo te sentiste?

–¿Cómo podemos romper las tradiciones de ser egoístas y demostrar bondad?

–¿Cuándo y con quién empezarás a mostrar la bondad de Dios?

–¿Crees que la iglesia debe mostrar la bondad de sus miembros en la comunidad?

–¿Cuál de las ocho sugerencias de mostrar bondad elegirás esta semana?

R

¿ES QUE JESÚS NO HA VENIDO?



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

LLEVO UNOS DÍAS repasando el relato del diluvio en el Génesis. En especial me estoy centrando en los argumentos a favor y en contra de que fuera local o universal. También de si se trata de un relato mítico (que no ficticio) de una terrible inundación que tuvo lugar en la zona del Mar Negro y que llegó incluso a Mesopotamia. Pero lo que me ha hecho decidirme a escribir esta reflexión ha sido el volver a leer lo que dos de los tres comentaristas que consultaba decían sobre Génesis 9:6.

Los primeros diecisiete versículos de este capítulo tratan de la alianza que Dios hizo con Noé. En realidad, se argumenta, se trata de un pacto con toda la humanidad de la que Noé era el representante. Dios, entre otras cosas, se comprometía con la raza humana a que no volvería a castigarla por medio de un diluvio de tales dimensiones y así el arco iris sería un recordatorio de este pacto. Pero antes, en el versículo 6, decía el Creador:

"*Si alguien derrama la sangre de un ser humano, otro ser humano derramará la suya, porque Dios creó al ser humano a su propia imagen*".

La conclusión de los dos aludidos comentaristas era la misma: Dios había establecido la pena de muerte para cualquier asesino. Esto era algo que debía ser llevado a efecto por el estado, por la justicia establecida de un país.

Esto me hizo traer a la memoria un almuerzo que tuve en casa con un pastor hace ya varios años. No recuerdo exactamente el tema central de la conversación pero lo que sí tengo registrado en mi memoria fue cuando en un momento dado le dije que aunque pareciera increíble había muchos creyentes que sostenían la pena capital. Me miró y me dijo que él era uno de ellos. El texto para demostrar su postura fue precisamente este versículo del Génesis. Según sostenía, esto había sido un mandato dado a la humanidad, no se trataba de una ley sólo para el futuro pueblo de Israel, por tanto no había dejado de tener efecto ni lo dejaría hasta la Segunda Venida.

En un artículo en *El País* de fecha del 23 de agosto del 2007 titulado *Inocentes en el 'corredor de la muerte'*[1] se decía que desde que se volvió a reinstaurar la pena capital en los Estados Unidos, a mediados de la década de los setenta, 124 personas condenadas habían demostrado su inocencia. Según la organización *Death Penalty Information Project* estas personas habían pasado una media de una década

[1] https://elpais.com/diario/2007/08/23/internacional/1187820007_850215.html

El episodio de la mujer sorprendida en adulterio es uno de los más conocidos de los evangelios. Allí estaban una serie de judíos en torno a una mujer a la que deseaban lapidar. El texto está en Juan 8.



esperando su ejecución en el corredor de la muerte.

Estas condenas injustas se habían producido por diversos motivos. En unos casos por terribles errores en el sistema judicial, en otros por testimonios falsos, o por confusiones en las identificaciones además de por abogados defensores absolutamente incompetentes. Existían casos en los que la persona había pasado más de veinte años en el corredor para después demostrarse su inocencia.

Esta organización, en ese año, estaba luchando a favor de cincuenta condenados. Éstos estaban en el corredor esperando que se demostrara su inocencia si es que antes no les llegaba el momento de ser ejecutados.

Para los que lograban su liberación el infierno no acababa allí. Además de todos los años perdidos la experiencia llegaba a ser tan traumática como cuando se es torturado o se está en una guerra. Salían con la urgente necesidad de tratamiento psicológico profesional.

Cuando al pastor con el que hablaba le planteé la cuestión de los inocentes a los que se les arruinaba la vida por el trauma vivido, o los que son finalmente ejecutados, admitió lo terrible de la situación, pero la Biblia decía lo que decía. Lo siguiente fue el preguntarle si él sería capaz de llevar a cabo una ejecución o es que solo se limitaba a señalar el mandado y que fueran otros los que mataran. Admitió que él no sería capaz, que no podría llevar a cabo semejante acto pero la Biblia ordenaba lo que ordenaba, volvió a decirme, y por ello había que obedecerla.

El pensamiento que hay detrás es muy sencillo: lo importante no es que puedan morir inocentes, de hecho mueren, sino que se obedezca un determinado texto bíblico. Pero aquí surge un tremendo problema moral ¿se puede justificar el asesinato porque en un texto sagrado se indique así? Si los inocentes mueren, ¿es este Dios un Dios bueno? Si no es bueno ¿merece la pena seguirlo?

El dolor sufrido por estas personas es difícilmente evaluable. Madres, esposas e hijos quedan sin sus seres queridos por una condena injusta. No podemos olvidar además la presión social soportada por tener un familiar acusado de asesinato. Mientras, el condenado pasa por años de profunda tensión, de ansiedad, de depresión, esperando día a día el que uno de ellos sea el último. Pero claro, es que hay un versículo que dice…

Me pregunto para cuántos cristianos es como si Jesús no hubiera venido. El Maestro con base en su autoridad reinterpretó, cumplió y anuló partes muy significativas del Antiguo Testamento. Si el Galileo se ha manifestado muy claramente en relación a ciertos temas ¿cómo es posible que todavía se sostengan posturas que nieguen sus propias declaraciones? Si el Salvador es la revelación más perfecta del Padre ¿por qué no se toma como punto de partida, como clave para entender toda la Revelación? De lo contrario podríamos estar contradiciendo al mismo Hijo de Dios y a la par tratando a las personas como carne de cañón de tal o cual supuesta interpretación bíblica.

El episodio de la mujer sorprendida en adulterio es uno de los más conocidos de los evangelios. Allí estaban una serie de judíos en torno a una mujer a la que deseaban lapidar. El texto está en Juan 8.

La escena se abre con Jesús enseñando en el Templo. Sabiéndolo una serie de fariseos y maestros de la Ley se acercan al Maestro llevando a una mujer tomada en adulterio. Estos conocían a Jesús y sabían el corazón lleno de compasión que poseía por tanto la ocasión era perfecta para ellos. Colocan a la mujer en medio y le plantean la cuestión: la ley de Moisés manda que apedreemos a este tipo de personas, ¿qué dices tú?

Lo que siempre me ha asombrado cuando he escuchado hablar de este texto es que se resalta la dureza, la hipocresía de estos judíos y sin más se



No pocos creyentes parecen infalibles en sus interpretaciones ya que es frecuente que vayan a cualquier parte de la Escrituras, extraigan un texto y finalicen diciendo que así dice la Biblia.

pasa a considerar la respuesta de Jesús. Pero aunque esto es cierto no lo es menos que legalmente, que con base en las Escrituras estos escribas y fariseos tenían razón. No se habían sacado de la manga un texto bíblico, no era una ley de algunos de sus maestros la que decían querer cumplir, era un mandamiento dado por Dios. El Soberano mandaba matar a pedradas a estas personas en textos como Levítico 20:10 o Deuteronomio 22:22-24 y esto no tenía relación con la dureza o no de los acusadores. Se trataba únicamente de un procedimiento legal, la aplicación de una pena.

El dilema colocado frente a Jesús era claro: obedecerá a Dios o irá en su contra. Pero todo el cuadro se complica aún más precisamente porque Jesús decía venir en nombre del Padre celestial.

La ocasión era perfecta para demostrar que se trataba de una falsedad manifiesta el que Jesús fuera el enviado del Padre. Lo contrario significaba que aquella mujer tenía que morir con lo que su mensaje de compasión divina acabaría tumbado. Dijera lo que dijera, pensaron aquellos hipócritas, ya lo tenemos.

¿Qué hace Jesús?, anula este mandato:

"*El que de vosotros esté sin pecado que tire la primera piedra*" tronó el Maestro.

La pena de muerte fue abolida. De nuevo lo que anteriormente se dijo ya no servía pues ahora alguien más que Moisés estaba allí presente.

¿Es que no ha venido Jesús? ¿Cómo es posible que todavía se mate y se ejecute en nombre del Dios bíblico? ¿No nos damos cuenta de este cambio que se produjo con la venida del Mesías? En Mateo 5:38-39a dijo el Galileo: "*Sabéis que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No recurráis a la violencia contra el que os haga daño.*"

Cuidado, no estoy diciendo con todo esto que el criminal tenga que cumplir en prisión una serie de años y volver a la calle, para esto está la cadena perpetua revisable que en la práctica protege al ciudadano del verdadero criminal imposible de reinsertar y a la par provee esperanza para el inocente condenado de forma injusta. Lo que quiero significar es cómo se mantiene vigente un mandado de hace milenios y que posibilita que inocentes sean ejecutados cuando ya el Maestro habló en otro sentido.

Fue esto mismo lo que le dije a mi invitado el pastor. Se quedó pensando.

Por último le argumenté que si eso no fuera suficiente el mismo Jesús fue ejecutado siendo inocente. En los evangelios su condena se muestra como resultado de dos sistemas judiciales corruptos, el judío y el romano, en donde testigos falsos aparecieron, en donde no hubo defensa posible y por último un acto de cobardía llevó al Inocente a ser ejecutado. No imagino un alegato más contundente en contra de la pena capital.

Me doy cuenta de que en la medida en la cual lo que dijo e hizo el Maestro es puesto de lado más yerra y más barbaridades comete el pueblo que dice seguirlo. Si no hacemos por traer su mensaje y colocarlo en el centro de nuestras vidas y de la interpretación bíblica los excesos y los despropósitos pueden ser descomunales, aún asesinar en su nombre como la historia ya ha demostrado. No pocos creyentes parecen infalibles en sus interpretaciones ya que es frecuente que vayan a cualquier parte de la Escrituras, extraigan un texto y finalicen diciendo que así dice la Biblia. Todo puede ser justificado con esta forma de proceder.

Ante estos actos de temeridad me vuelvo a realizar una desconcertante pregunta: ¿Es que para muchos Jesús no ha venido?

"*Dios habló en otro tiempo a nuestros antepasados por medio de los profetas, y lo hizo en distintas ocasiones y de múltiples maneras. Ahora, llegada la etapa final, nos ha hablado por medio del Hijo…*" (Hebreos 1:1-2a). ***R***

MUJERES FILÓSOFAS

"Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto" (Hipatia de Alejandría).

#2

Las filósofas pitagóricas



Por
Juan Larios

Presb. de la IERE

PARECE SER QUE LAS PRIMERAS noticias de mujeres filósofas están relacionadas con el pensamiento pitagórico. Esto fue debido a que la escuela pitagórica tuvo el coraje de incluirlas entre sus miembros. Por regla general siempre estuvieron excluidas de los ámbitos políticos y educativos, si bien es cierto que no era así en lo religioso.

Tenemos referencias tanto de Diógenes Laercio como de Porfirio, en sus *Vida de Pitágoras*, que así era.[1]

De manera que esta escuela de pensamiento fue la puerta de entrada de la mujer al campo del pensamiento filosófico.

Se dice que fueron las primeras, en número, 28[2]; de ellas 17 bien documentadas por Jámblico[3], comentadas por Clemente de Alejandría en su *Strómata*, y Ateneo de Naucratis en *El banquete de los Eruditos*.

Aquí os dejo una lista de estas mujeres pitagóricas, de las que iremos hablando más detenidamente; aunque ciertamente, la lista varía según la opinión de unos u otros autores.

Pitagóricas según Jámblico: *Timica, Filtis, Ocelo de Lucania, Quilónide, Cratesiclea, Tehano, Mía, Lastenia de Arcadia, Habrotelia, Equecratia de Fliunte, Tírsenis de Síbaris, Pisirrode de Tarento, Teadusa de la Cedemonia, Beo de Argos, Bajélica de Argos y Cleema.*

Guilles Ménage[4] incluye también a *Arignota, Damo, Sara, Phyntis, Perictione, Melisa, Ródope y Ptolemaide*.

No sabemos si todas llegaron a escribir pero sí dejaron, algunas de ellas, escritos de los que se han conservado algunos fragmentos, cartas y apotegmas. Por ejemplo de Tehano, *Tratado sobre la piedad*, *Epístolas, Apotegmas y poesía*. De Mía, una *Epístola a Filis*. De Perictione una tratado *Sobre la sabiduría*; *Sobre la armonía de las Mujeres*. De Melisa, una *Epístola a Clareta*. De Fintis un tratado *Sobre la templanza o Sobre la moderación de las mujeres*.

Según Eulalia Pérez Sedeño, dado que la escuela pitagórica perduró varios siglos, estas mujeres podrían dividirse en tres grandes grupos:

a) Primeras pitagóricas, la mayoría de la familia de Pitágoras, *Tehano, Damo, Mía, Arígnote* y demás pensadoras entre los siglos V y IV aC.

b) Pitagóricas posteriores, entre los siglos IV y III aC, como *Phyntis y Perictione*.

c) Neopitagóricas, *Ródope y Ptolemaide*.

(Continuará). **R**

[1] Diógenes Laercio. Libro VIIIº. Pitágoras.
[2] El legado de Hipatia. Margaret Alic.
[3] Vida de Pitágoras. Jámblico.

[4] Historia de las mujeres filósofas.



¿POR QUÉ LOS CATÓLICOS SE HACEN LA SEÑAL DE LA CRUZ ANTES DE REZAR?

Por: Philip Kosloski
(En Facebook por Jaime Hernández)

CUANDO SE REÚNE para rezar un grupo de cristianos de diferentes denominaciones, es sencillo averiguar quién es (o era) católico. En vez de meterse de lleno en la oración y dirigirse a Dios Padre, el católico utiliza su mano para dibujar una cruz sobre su cuerpo o sobre su frente.

Pero ¿por qué? ¿Es alguna especie de ritual supersticioso? Empecemos indagando en la historia detrás de este gesto.

Según escritos que se remontan al siglo III, los cristianos llevan haciendo esta señal de la cruz sobre su cuerpo desde el principio. El apologista cristiano Tertuliano escribió por entonces que "nosotros los cristianos tenemos la frente gastada con la señal de la cruz".

Luego añadió: "En todos nuestros viajes y movimientos, en todas nuestras salidas y llegadas, al ponernos nuestros zapatos, al tomar un baño, en la mesa, al prender nuestras velas, al acostarnos, al sentarnos, en cualquiera de las tareas en que nos ocupemos, marcamos nuestras frentes con el signo de la cruz."

San Cirilo de Jerusalén, que vivió en el siglo IV, señaló en su Catequesis: "No nos avergoncemos, pues, de confesar al Crucificado. Sea la cruz nuestro sello, hecha con audacia con los dedos sobre nuestra frente y en todo; sobre el pan que comemos y las copas en que bebemos, en nuestras idas y venidas; antes de dormir, cuando nos acostamos y cuando nos despertamos; cuando estamos de viaje y cuando estamos en reposo".

Se cree que esta tradición temprana de marcar en el cuerpo la señal de la cruz se inspiró en un pasaje del libro de Ezequiel, donde dice: "Y Yahveh le dijo: "Pasa por la ciudad, por Jerusalén, y marca una cruz en la frente de los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen en medio de ella" (Ezequiel 9:4).

En algunas traducciones, el pasaje dice "marca con una T [o una Tau] en la frente". La Tau es una letra del alfabeto griego que se escribe como una T, así que los primeros cristianos vieron en ella el signo de la cruz. Consideraban que la señal de la cruz les distinguía y les "marcaba" como un pueblo elegido perteneciente al único Dios verdadero.

La señal de la cruz que los católicos hacen antes de rezar o de hacer cualquier actividad no es un acto supersticioso, sino una manifestación externa de fe.

Según explica el antiguo Catecismo de Baltimore, "la señal de la cruz es una profesión de fe en los misterios principales de nuestra religión porque expresa los misterios de la Unidad y la Trinidad de Dios y de la Encarnación y la muerte de nuestro Señor (…); expresa el misterio de la Encarnación al recordarnos que el Hijo de Dios, tras convertirse en hombre, sufrió la muerte en la cruz".

El actual Catecismo de la Iglesia Católica añade: "El cristiano comienza su jornada, sus oraciones y sus acciones con la señal de la cruz, 'en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén'. El bautizado consagra la jornada a la gloria de Dios e invoca la gracia del Señor que le permite actuar en el Espíritu como hijo del Padre. La señal de la cruz nos fortalece en las tentaciones y en las dificultades" (2157).

La cruz está en el mismísimo centro de nuestra fe, por lo tanto, el santiguarnos es un recordatorio constante del supremo acto de amor que realizó Jesús, al dar su vida por una sociedad nueva y fraterna. Es, por eso, una manifestación de fe y un deseo de imitar su entrega de amor.

Según san Juan Crisóstomo, los demonios huyen de allí donde vieran la señal de la cruz y la temen "como un bastón con el que están siendo abatidos".

En resumidas cuentas, la señal de la cruz es un gesto sencillo con raíces antiguas y bíblicas. Aunque puede ser que algunos católicos se santigüen de manera supersticiosa, la intención original de santiguarse nunca fue supersticiosa. Es un recordatorio del profundo sacrificio de un hombre que estuvo dispuesto a dar su vida por lo que soñaba, un llamado activo a trabajar nosotros también por un mundo más fraterno, aunque nos cueste sacrificio, como Jesús. ***R***

NaturalezaDiversa



El proyecto para secuenciar el genoma de todas especies del planeta



Un consorcio internacional de científicos quiere secuenciar, catalogar y analizar los genomas de todas las especies eucariotas conocidas de la Tierra; es decir, todos los animales y plantas salvo las bacterias y las arqueas. El Proyecto Earth BioGenoma tiene un objetivo: preservar la biodiversidad del planeta. Hasta ahora, los científicos han secuenciado menos de 15.000 especies, la mayoría de ellas microbios.

Los expertos estiman que en la Tierra hay entre 10 y 15 millones de especies eucariotas de plantas, animales y hongos, pero la mayoría son un misterio. Solo 2,3 millones de especies son realmente conocidas. Para saber más sobre la biodiversidad de la Tierra y fomentar la conservación de especies, un equipo internacional de científicos proponen en la revista *PNAS* una iniciativa masiva: el Proyecto Earth BioGenome.

http://www.agenciasinc.es/Noticias/El-proyecto-para-secuenciar-el-genoma-de-todas-las-especies-del-planeta?utm_source=boletin&utm_medium=email&utm_campaign=2018

Los pobladores neolíticos de Cataluña ya usaban hongos para hacer fuego



El análisis de los restos de un yacimiento de Girona ha desvelado que sus antiguos habitantes utilizaban hongos como yesca para encender o transportar el fuego hace 7.300 años. El hallazgo supone una de las evidencias más antiguas del uso tecnológico de estos organismos. La investigación también ha permitido documentar seis especies de hongos y contabilizar un total de hasta 86 restos, algunos de ellos completos.

Una investigación en la que ha participado la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) ha desvelado que las comunidades neolíticas del poblado de La Draga (Banyoles, Girona) usaban hongos como yesca para encender o transportar el fuego hace 7.300 años. El descubrimiento es fruto de las diversas intervenciones arqueológicas, que han permitido también poner al descubierto una singular colección de estos organismos, única en la prehistoria europea. El estudio se ha publicado en la revista *PLOS ONE*.

http://www.agenciasinc.es/Noticias/Los-pobladores-neoliticos-de-Cataluna-ya-usaban-hongos-para-hacer-fuego





ILUMINACIÓN

Iluminación, dijo el Maestro, significa saber exactamente dónde estás en un momento dado; y eso no es nada fácil. . .

TONTERIAS, LAS JUSTAS

"Ese hombre no dice más que cosas absurdas", dijo el visitante tras oír hablar al Maestro.

"Tú también dirías cosas absurdas –le dijo un discípulo– si trataras de expresar lo Inexpresable".

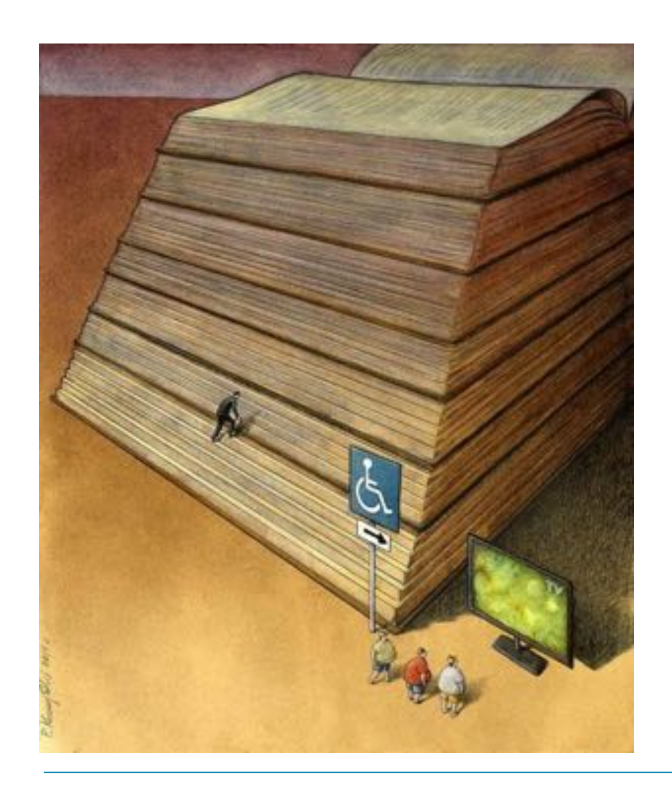
Cuando el visitante tuvo ocasión de decírselo al propio Maestro en persona, éste se limitó a replicarle: "Nadie está libre de decir cosas absurdas. Lo malo es decirlas en tono solemne".

Un minuto para el absurdo

Anthony de Mello



"Por favor, no ore por su salud. Si se sana, su seguro no sabrá a quién debe reembolsar y eso perjudicará a nuestro sistema contable"



COSAS DEL LENGUAJE

A un recién llegado al monasterio le dijo un discípulo más veterano:

"Debo advertirte que no entenderás ni palabra de lo que diga el Maestro si no tienes la disposición apropiada" .

"¿Y cuál es la disposición apropiada?"

"La de un estudiante que quiere aprender un idioma extranjero. Las palabras que el Maestro pronuncia te resultan familiares, pero no las comprendes: tienen un significado totalmente desconocido"

Un minuto para el absurdo

Anthony de Mello





Vuelos y viajes espaciales

3. El Proyecto Mercury de la NASA



TRES DÍAS DESPUÉS de que los soviéticos lanzaran su primer satélite, el Sputnik 1, los Estados Unidos ponían en marcha el Programa Mercury. Era el 7 de octubre de 1958, y la NASA buscaba romper el liderazgo de la Unión Soviética en el espacio.

Los ingenieros estadounidenses diseñaron una cápsula en forma de bala. Con ella pretendían lanzar un astronauta hasta la órbita terrestre. Para su seguridad tuvieron en cuenta las grandes velocidades, el vacío, los bruscos cambios de temperatura y la radiación que hay en el espacio. Para la reentrada a la atmósfera diseñaron un escudo térmico que se quemaría durante esta etapa.



Los cohetes del Proyecto Mercury

La propulsión de las naves del Proyecto Mercury estuvo a cargo de dos tipos de cohetes. En los primeros vuelos suborbitales emplearon los cohetes Redstone, diseñados por el equipo de Werner von Braun. Posteriormente, en los vuelos orbitales usaron cohetes Atlas-D. Se trataba de un cohete modificado de un misil balístico.



En el interior de la cápsula del Proyecto Mercury, con capacidad para un solo astronauta, había 120 comandos, 55 interruptores eléctricos, 30 fusibles y 35 palancas mecánicas.

Los astronuatas del Proyecto Mercury

Una vez diseñada la nave se dio paso a la selección de sus tripulantes. Inicialmente se escogió a siete astronautas de entre 110 pilotos militares preseleccionados: Alan Shepard, Virgil I. Grissom, Gordon Cooper, Walter Schirra, Deke Slayton, John Glenn y Scott Carpenter. Finalmente, sólo seis de ellos llegaron a volar, ya que Deke Slayton fue apartado del proyecto por una infección de oído.

El primer programa espacial tripulado de los Estados Unidos, Mercury, estuvo funcionando desde 1961 al año 1963. Inicialmente la cápsula se probó con un mono y luego con un chimpancé llamado Ham. También hicieron una prueba con un maniquí electrónico que respiraba.

Finalmente, el primer estadounidense en llegar al espacio fue Alan Shepard. Lo hizo el 5 de mayo de 1961 a bordo de la nave Freedom 7. A Shepard le siguió, nueve meses después, John Glenn, quien se convirtió el 20 de febrero de 1962 en el primer astronauta estadounidense en orbitar alrededor de la Tierra. En total, el Proyecto Mercury lanzó seis misiones al espacio. La última fue la de Gordon Cooper, el 15 de mayo de 1963. ***R***

Una nueva animación de la NASA explora los ciclones del Polo Norte de Júpiter

LA NAVE **Juno** de la NASA hizo una acercamiento a Júpiter y compartió sus nuevas y extraordinarias imágenes de cómo es el Polo Norte y su curiosa formación octogonal de ciclones.

La película muestra un viaje a esta fría región del planeta. Formó parte de una presentación realizada durante la Asamblea General de Geociencias de la Unión Europea en Viena-Austria, el miércoles 11 de abril.

Las imágenes fueron captadas por un instrumento que recopiló imágenes infrarrojas, revelando esta luz tanto de día como de noche; y explorando la atmósfera de 50 a 70 kilómetros por debajo de las nubes de Júpiter.

Los astrónomos están sorprendidos porque en el Polo Norte de Júpiter hay un activo ciclón central rodeado por ocho ciclones circumpolares con diámetros que van desde 4.000 a 4.600 kilómetros cada uno.

"**Antes de Juno, solo podíamos adivinar cómo serían los polos de Júpiter**", dijo Alberto Adriani del Instituto de Astrofísica Espacial y Planetología de Roma.



(Cassini Imaging Team, SSI, JPL, ESA, NASA)



(NASA, ESA, Hubble)

"Ahora, con Juno volando sobre los polos a corta distancia, permite tener una recolección de imágenes infrarrojas sobre los patrones del clima polar de Júpiter y sus ciclones masivos en una resolución espacial sin precedentes", agrego el investigador.

Las cámaras infrarrojas generan áreas amarillas que representan las zonas más cálidas (o más profundas en la atmósfera de Júpiter) y las áreas oscuras que son más frías (o más altas en la atmósfera de Júpiter).

En esta imagen, la temperatura más alta es de alrededor de 260 K (alrededor de -13 ° C) y la más baja de alrededor de 190 K (aproximadamente -83 ° C).

Las imágenes se obtuvieron durante el cuarto pase de Juno sobre este sector de Júpiter. La misión fue lanzada el 5 de agosto de 2011 y llegó al planeta el 5 de julio de 2016. Tenía previsto realizar 37 órbitas polares, las primeras de 53 días y las restantes de 14 días.

Además la NASA proporcionó una ilustración de cómo opera el dínamo (o motor) que alimenta el campo magnético de Júpiter. Los astrónomos descubrieron irregularidades inesperadas y regiones de sorprendente intensidad del campo magnético.

"Las áreas rojas muestran dónde emergen las líneas de campo magnético del planeta, mientras que las áreas azules muestran dónde regresan", señala la NASA.

La misión de Juno continuará dando información sobre este complejo entorno magnético de Júpiter durante sus próximas órbitas.

Otra investigación que Juno realiza es para comprender cómo gira el interior profundo de Júpiter. El planeta no se comporta como la Tierra, por lo que no hay comparación posible. El segundo video muestra este aspecto [para ver el video, entrar en el enlace de abajo].

Tristan Guillot, un co-investigador de Juno de la Université Côte d'Azur, Niza-Francia, destaca que "esencialmente hemos resuelto el problema de cómo gira el interior de Júpiter":

> La forma en que gira genera las zonas y cinturones que son visibles a distancia y que corresponden a una atmósfera que trabaja a diferentes velocidades. Esto hace ver franjas de unos 3.000 kilómetros. ***R***

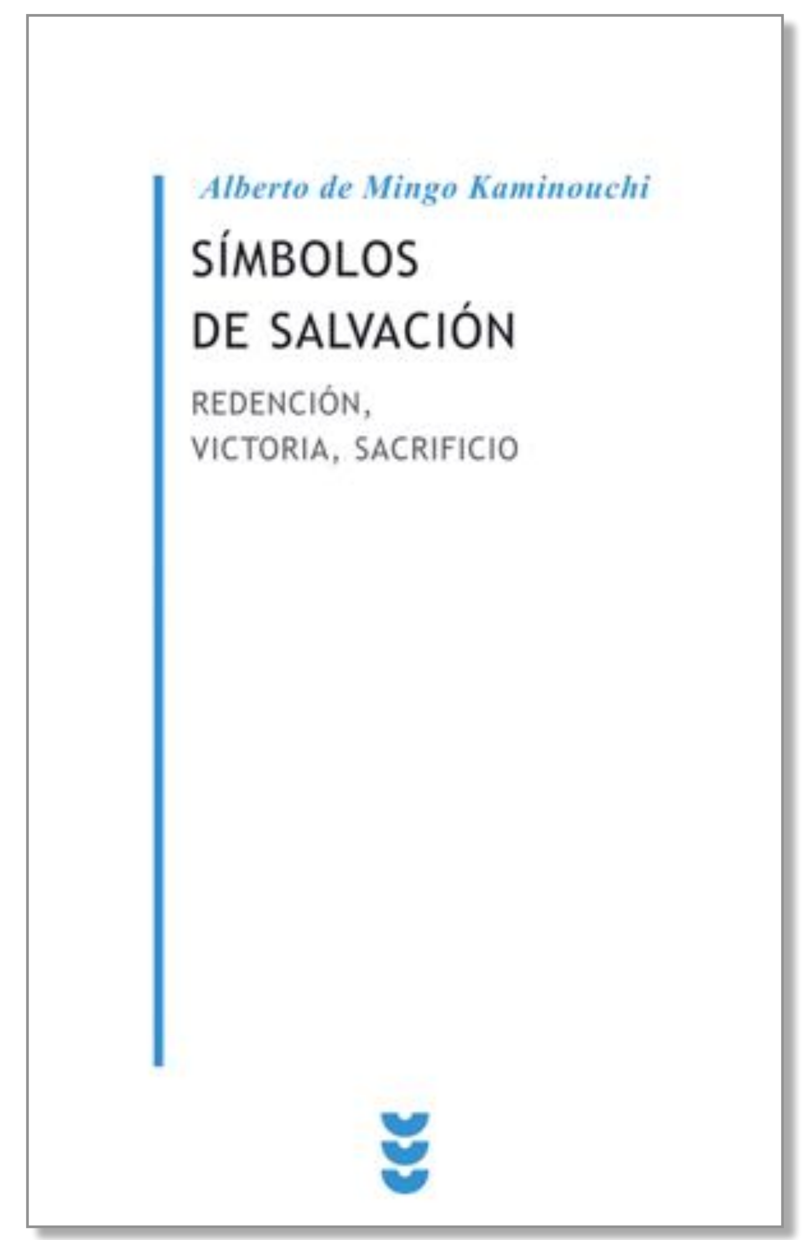

Juno realizó con éxito su último sobrevuelo y después de más de una semana, por fin pudo enviar las tan esperadas imágenes. (Crédito: NASA/JPL-Caltech)

https://www.lagranepoca.com/ciencia-y-tecnologia/astronomia/287318-una-nueva-animacion-de-la-nasa-explora-una-tormenta-polar-de-jupiter.html

SÍMBOLOS DE SALVACIÓN

Redención, Victoria, Sacrificio

(Editorial Sígueme)
Por Alberto de Mingo Kaminouchi



El tema de la salvación cristiana recibe una luz nueva desde la exégesis de los símbolos que aparecen en el Nuevo Testamento.

Los tres símbolos estudiados en esta obra –redención, victoria sobre el mal y sacrificio– son sin duda centrales; sin embargo, se mueven en el filo de la navaja, puesto que, por una parte, su mal uso puede contaminar gravemente la percepción de Dios, pero por otra, su olvido supondría un empobrecimiento imperdonable.

Al recorrer las fuentes bíblicas es posible degustar en los símbolos la salvación que éstos transmiten; no en vano, apelan a nuestra sensibilidad e invitan a la contemplación. Pero también dan que pensar. Al ser reinterpretados por cada generación, renuevan el pensamiento, el lenguaje y la acción, favoreciendo de este modo un diálogo provechoso entre la tradición cristiana y la mentalidad contemporánea.

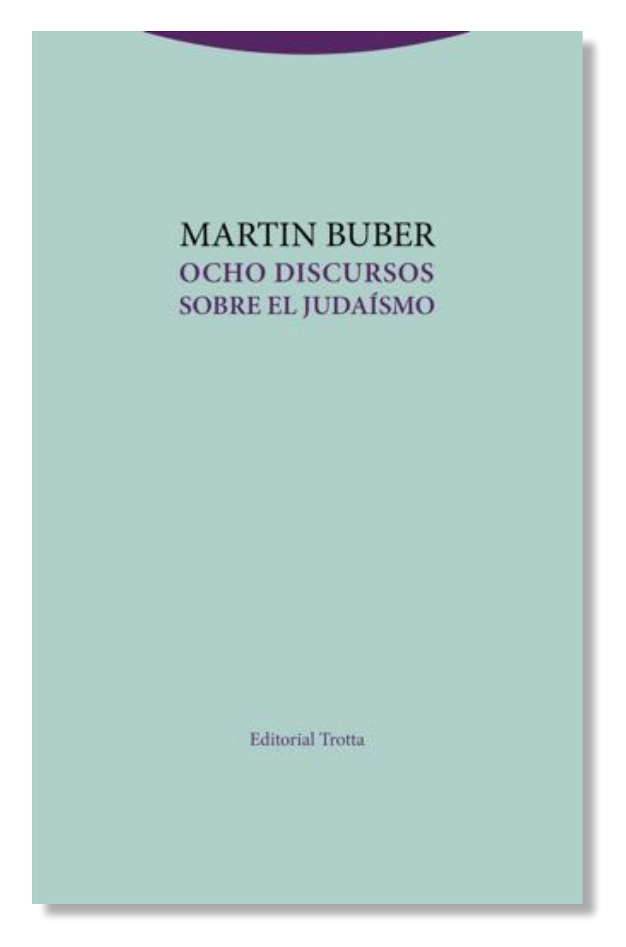
Alberto de Mingo Kaminouchi

Alberto de Mingo Kaminouchi nació en Hiroshima (Japón) en 1964, de madre japonesa y padre español. Misionero redentorista, estudió Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Fue ordenado sacerdote en 1993. Se licenció en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y se doctoró en Teología bíblica en la Jesuit School of Theology at Berkeley (California, Estados Unidos). Ha sido profesor y director del Instituto superior de Ciencias Morales (Madrid). Actualmente reparte su docencia entre la Saint Louis University (Campus de Madrid) y la Academia Alfonsiana (Roma). Entre sus publicaciones cabe destacar: *«But it is not so among you». Echoes of power in Mk 10.32-45* (Bloomsbury 2003) y *Símbolos de Salvación. Redención, victoria, sacrificio* (Sígueme 2007). Es autor de numerosos artículos académicos y director de la revista Moralia.

Primeras páginas: http://www.sigueme.es/docs/libros/simbolos-de-salvacion.pdf

OCHO DISCURSOS SOBRE EL JUDAÍSMO

Por Martín Buber



SOBRE LA OBRA

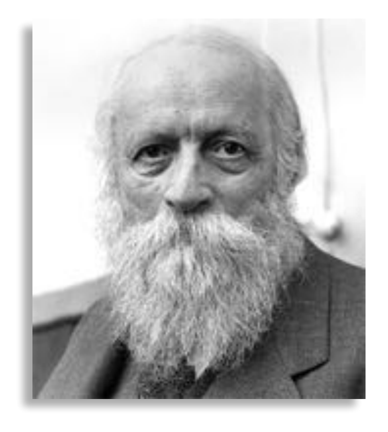
En 1908, Martin Buber es invitado a dar unas conferencias en Praga sobre la esencia y la tarea del judaísmo. Su posición mediadora en la encrucijada entre la tradición occidental y la tradición oriental del judaísmo europeo, su estudio pionero del movimiento jasídico y su reformulación del sionismo, superando los esquemas políticos y jurídicos de Theodor Herzl en favor de una renovación existencial y cultural de la vida judía, hacían de Buber una figura señera para las jóvenes generaciones de judíos asimilados.

A las tres conferencias pronunciadas en Praga, siguen otras cinco, que se celebran en los diez años siguientes y serán recogidas por primera vez en el volumen *Über das Judentum*, publicado en 1923, junto con un prólogo. Estos ocho discursos pueden ser considerados como una unidad pues tratan un mismo tema bajo perspectivas distintas: el vuelco y el retorno (Umkehr) a las raíces del judaísmo como forma de renovación del hombre judío, pero también como aportación específica al devenir de la civilización occidental. Suponen en este sentido una aclaración del concepto de judaísmo y una reflexión sobre la religiosidad —diferente de la religión—, entendida por Buber como «sentimiento humano de asombro y veneración, renovado eternamente y siempre expresado de una manera nueva» y «deseo de fundirse en una comunidad con lo incondicional».

(Trotta)

SOBRE EL AUTOR

Nacido en 1878 en el seno de una familia judía asimilada de Viena, su abuelo Salomon Buber fue un conocido talmudista y científico. Después de estudiar filosofía, historia del arte y filología alemana en la Universidad de Viena, durante una estancia en Berlín descubrirá el movimiento sionista. Frente a la visión eminentemente política formulada por Theodor Herzl, Buber se centrará desde un principio en el sentido del judaísmo como realidad existencial. Aparte de su elaboración teórica del sionismo, desarrolla una intensa actividad y participa en el Tercer Congreso Sionista en 1899. En 1901 se produce su ruptura con Herzl, que le lleva a fundar el Jüdischer Verlag, proyecto del que también formará parte la revista *Der Jude*. Retirado de la vida política, se consagrará al estudio del jasidismo, del que nacen libros como *Los relatos del Rabi Najman* (1906) o *La leyenda del Baal Shem* (1908), a los que seguirán *El gran Magid y su descendencia* (1922) y *La luz oculta* (1924). En 1921 Buber conoce a



Franz Rosenzweig, con quien emprenderá una original traducción al alemán de la Biblia hebrea. De 1923 es la que acaso sea su obra principal, *Yo y tú*. Portavoz de la organización pacifista Brit Shalom y profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Fráncfort (1924-1933), en 1938 abandona Alemania para establecerse en Jerusalén, donde enseñará en la Universidad Hebrea. Implicado en el diálogo entre judíos y árabes, después de la Segunda Guerra Mundial viajará dando conferencias y recibirá el reconocimiento general. Muere en Jerusalén en 1965. *R*

La naturaleza no es un lugar para visitar. Es el hogar (**Gary Sherman Snyder**, poeta y activista estadounidense).

Las aves son indicadores del medio ambiente. Si están en peligro, sabremos que estaremos pronto en peligro
(Roger Tory Peterson fue un naturalista, ornitólogo y educador).

